

LA PERCEPTION

ET LA

PSYCHOLOGIE THOMISTE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE PERRIN ET Cie
35, quai des Augustins.

La Métaphysique en présence des sciences. Paris, 1875.

Essai de Métaphysique positive. Paris, 1883.

BUREAU DES *ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE*
7, rue des Grands-Augustins.

La constitution de l'être suivant la doctrine Péripatéticienne. Paris, 1886.

Cause efficiente et cause finale. Paris, 1888.

LA PERCEPTION

ET LA

PSYCHOLOGIE THOMISTE

PAR

M. DOMET DE VORGES

ASSOCIÉ CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE D'AMIENS,
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE DE BRUXELLES ET DE LA SOCIÉTÉ
DE ST-THOMAS D'AQUIN DE PARIS

Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendat, sed quia ex his quod sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur.

(S. THOMAS, *q. q. d. d. de mente, 6*).

PARIS

A. ROGER ET F. CHERNOVIZ, ÉDITEURS

7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 7.

1892

PRÉFACE

Le but de cet ouvrage est double. Nous nous y proposons de résoudre deux questions : La première d'une importance générale, la seconde intéressant plus particulièrement la philosophie traditionnelle des Ecoles chrétiennes.

La première question touche à l'origine de la connaissance.

Les écoles philosophiques sont partagées aujourd'hui entre deux opinions. Les uns pensent que l'homme ne connaît que les faits et ne les connaît que par les sens, qu'il tire de là toutes les notions qu'il possède. Dans ces faits l'expérience lui révèle certains rapports plus constants. L'habitude qu'il a de rencontrer toujours ces rapports le porte à les appliquer partout. Il les juge alors universels et nécessaires. Cette habitude est-elle acquise individuellement ou se transmet-elle de génération en génération ? Il en est qui inclinent vers la seconde hypothèse. Mais pour les uns comme pour les autres la nécessité de nos jugements est affaire d'accoutumance ; elle n'a point de valeur absolue.

D'autres pensent avec raison que cette nécessité factice ne suffit pas, que nous avons conscience de connaître une vraie nécessité. Mais comme, suivant leur opinion, on n'en peut trouver le fondement dans les faits qui sont essentiellement variables et passagers, ils jugent que l'âme doit tirer d'elle-même ces idées et ces connaissances nécessaires, qu'elle les possède constitutivement, et s'en sert pour organiser la connaissance expérimentale. L'âme a donc deux

sources de connaissance indépendantes l'une de l'autre, la raison venue d'en haut qui est en possession des principes et l'expérience sensible qui vient d'en bas.

Chose singulière ! cette seconde théorie arrive en définitive au même inconvénient que la première. Sans doute, elle établit nettement la nécessité de nos jugements fondamentaux ; mais elle laisse ouverte une question très importante, à savoir dans quelle mesure ces jugements peuvent être appliqués au dehors. S'ils sont en effet arrêtés préalablement à toute connaissance expérimentale, qui nous dit qu'ils s'appliquent régulièrement à l'expérience. La loi de notre pensée est-elle nécessairement la même que la loi du dehors ? Voici donc que nous connaissons une véritable nécessité, mais rien ne nous assure que nous pouvons l'appliquer.

La première théorie enlève à notre intelligence sa principale richesse ; la seconde lui enlève le droit de s'en servir avec sécurité.

Nous voudrions proposer une opinion moyenne.

Elle consisterait à admettre que la connaissance sensible n'est point à elle seule une connaissance complète, qu'elle est complétée et fécondée par une faculté supérieure, que cette faculté supérieure a sans doute des notions qui lui sont propres, mais qu'elle ne perçoit ces notions que dans les choses sensibles et à l'aide des sens. Les notions intelligibles sont ainsi objectives puisque leur origine vient de la perception même de l'objet. D'un autre côté ces notions puisées dans le fait ont une valeur universelle parce que l'intelligence n'envisage pas le fait au point vue restreint et local de la sensibilité.

L'expérience, en effet, n'est pas ce qu'on la croit d'ordinaire. Le fait n'est pas seulement cette ombre qui passe et qui

frappe nos sens. S'il n'avait aucune attache à quelque chose d'immuable, comment se ferait-il qu'il est éternellement vrai qu'il a passé ?

Le fait passe, mais il a une nature et cette nature nous pouvons l'envisager non seulement en tant que nous en recevons le contre-coup, mais en elle-même, indépendamment du lieu et du moment où elle passe. C'est la fonction propre de l'intelligence. Ainsi considérée la nature du fait apparaît comme quelque chose de permanent, quelque chose en dehors de l'espace et du temps. Elle a aussi des conditions constitutives et ces conditions lui sont invinciblement liées. C'est pourquoi l'observation complète et bien faite découvre dans les choses, quoique singulières et contingentes, le fondement de la nécessité et de l'universalité.

L'expérience ne se fait donc pas par la sensation seule, mais par le concours de la sensation et de l'intelligence. La perception humaine est un fait à la fois sensible et intellectuel, et c'est parce qu'elle est capable d'atteindre au côté intelligible des choses que nous pouvons ensuite en déduire tous ces principes et toutes ces notions qui rendent l'expérience si féconde.

Toute notre étude sur la perception aura pour but de mettre en lumière ce double aspect sensible et intelligible de nos connaissances fondamentales, et de bien préciser la nature et les rapports des deux facultés qu'elle suppose. Ces deux facultés loin d'être étrangères l'une à l'autre, comme semblent le croire beaucoup de personnes qui ne les envisagent jamais que dans leurs opérations les plus divergentes, sont liées dans l'acte de perception, liées à tel point qu'on ne saurait les distinguer à la première inspection, mais seulement par une étude approfondie de leur nature respective. Voilà pourquoi tant de philosophes ne voyant l'intelligible que dans

la pure donnée abstraite ne comprennent pas qu'on puisse en trouver le point de départ dans le sensible, tandis que l'enfant et l'ignorant déduisent à chaque instant l'un de l'autre.

Nous croyons que le sensible contient et nous présente l'intelligible, que l'intelligence l'y saisit, considère les choses sous un aspect qui échappe aux sens et atteint par là même à la véritable universalité et à la véritable nécessité.

Voilà pour la première question..

La seconde est connexe à celle-ci, mais concerne spécialement la philosophie de l'École.

La philosophie de S. Thomas commence à être connue dans le monde savant, mais elle rencontre encore beaucoup de répugnances. L'une des principales objections qu'on lui oppose pourrait se formuler ainsi : vous êtes de très honnêtes gens, dit-on à ses nouveaux disciples, vous repoussez certainement le matérialisme, mais vous avez adopté une base qui vous y conduit inconsciemment. Du moment que vous tirez toutes nos idées des sens, vous ne pouvez y échapper. — Si nous nous récrions, si nous faisons remarquer que d'après S. Thomas lui-même, le sens ne suffit pas à former l'idée, qu'il faut encore l'illumination de l'intellect agent ; Qu'est-ce cela, nous dit-on, illuminer, intellect agent ? Parlez un langage que nous entendions. Nous vous faisons une objection sérieuse, vous n'y répondez que par des mots.

Nous connaissons d'autant mieux ce reproche qu'il nous a été fait à nous-mêmes par un jeune critique religieux, se doutant peu qu'à cette heure nous nous en préoccupions autant et peut-être plus que lui.

Notre présente étude sera encore une réponse à cette difficulté. Nous espérons montrer qu'on se méprend sur le sens de cet aphorisme scolastique que toutes les idées viennent des sens. Cela ne veut nullement dire que l'intelligence n'ait

d'autres données primitives que les données saisies par les sens[1], cela veut dire seulement qu'elle ne peut former qu'avec le concours des sens les idées qui lui sont propres. Elle voit autre chose que les sens, mais elle ne voit qu'à l'aide des sens.

Quelles sont ces données primitives qui sont le propre de l'intelligence ? comment le sens contribue-t-il à nous les procurer, encore qu'il n'y atteigne pas lui-même ? Qu'est-ce qu'apporte le sens, qu'est-ce qu'apporte l'intelligence dans ce concours des deux facultés ? Quel est ce principe que les anciens comparaient à la lumière parce qu'il fait tout voir, et que lui-même ne peut être vu seul ? Telles sont les questions que nous essaierons de résoudre[2].

Les expressions employées par les docteurs du XIII[e] siècle leur disaient certainement quelque chose : ils leur prêtaient une signification en rapport avec la manière dont les problèmes étaient alors posés. Si aujourd'hui nous ne comprenons plus très bien cette signification, c'est peut-être que nous ne connaissons qu'imparfaitement l'histoire de la philosophie du moyen âge. Nous tâcherons d'éclairer ces termes soi-disant surannés, et de leur trouver une signification en rapport avec les difficultés actuelles.

Nous arriverons ainsi à des conclusions qui ne sont peut-

(1) In re apprehensa per sensum multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest (*S. theol.* 1[a]. 78. 4.

(2) Il est bon d'indiquer dès à présent, ce qui sera développé dans toute le cours de cette étude, à savoir que l'aide des sens ne consiste pas principalement en ce que les sens présentent à l'intelligence une notion saisie par eux que l'intelligence creuse ensuite et analyse ; elle consiste en ce que, dans la notion sensible, il se rencontre, *secundum esse* (*Comment. de an.* 3. 13), quelques caractères intelligibles conformes à la nature intrinsèque de l'objet, servant à déterminer l'intelligence à l'acte par lequel elle connaît cet objet. Le sens n'est pas seulement un moyen d'information, mais avant tout un moyen de détermination grâce auquel l'intellect s'assimile à certaines propriétés de l'objet et par là même le perçoit sous la forme de ces propriétés.

être pas tout à fait celles auxquelles on est habitué en France. Elles ne sont cependant pas inouïes. Nous en avons trouvé d'analogues dans les travaux de scolastiques de divers pays. Nous pourrions citer, par exemple, le P. Tornatore, de Plaisance, qui dans son profond opuscule, *De humanæ cognitionis modo*, paraît envisager comme nous le rôle et l'origine de l'idée d'être, bien que nous différions à quelque égard sur l'objet où cette idée nous est d'abord offerte.

Au reste nous nous appuierons partout sur les textes du Docteur angélique. Ils nous paraissent dans leur ensemble tout à fait favorables à notre mode d'interprétation. S'il serait téméraire de dire que tout ce que nous proposons il l'a pensé, nous avons la confiance de n'avoir rien proposé qui ne fût logiquement compris dans ce qu'il a énoncé.

Si notre interprétation de son enseignement en conserve tous les avantages, si en même temps elle répond à toutes les objections et à toutes les difficultés contemporaines, nous aurons satisfait à la seconde question.

Nous voudrions appeler sur ce travail l'attention des amis comme des adversaires de la philosophie scolastique.

Les uns y trouveront sur certains points qui ne sont pas sans obscurité un essai d'explication. Les autres y verront nettement établie, nous l'espérons, la profonde différence qui sépare la grande philosophie du XIII[e] siècle des théories sensualistes qui ont pris ou paru prendre le même point de départ.

Quant à ceux que n'intéresse pas la philosophie de l'École, nous les prierons de considérer ce livre comme un simple essai sur l'origine des idées. Qu'ils ne fassent pas attention aux nombreux textes latins qui sont au bas des pages, ni à quel auteur est attribué ce système. Qu'ils considèrent le système en lui-même. J'espère qu'ils y découvriront une

théorie très conforme à l'expérience, maintenant très haut la valeur des premiers principes de la raison et établissant solidement leur objectivité.

Nous voudrions surtout rapprocher de la philosophie traditionnelle ces hommes d'un esprit droit, d'une intelligence élevée, d'une raison sage, comme j'en connais plusieurs, surtout parmi les spiritualistes cartésiens. Ceux-là nous appartiennent par leurs tendances ; mais ils sont éloignés de nous par leur éducation première, et aussi parce qu'on ne s'occupe pas assez de leur présenter le thomisme d'une manière conforme au mode de développement intellectuel de notre époque. Puissent-ils donner quelques moments à cette étude et puisse-t-elle triompher de leurs répugnances ! Élevés comme eux, nous avons éprouvé les mêmes difficultés qu'eux. Les objections qu'ils nous font, nous nous les sommes faites ; les étonnements qu'ils éprouvent, nous les avons éprouvés. Ce n'est qu'après un long travail que nous sommes parvenus à justifier à nos propres yeux toutes les antinomies qui nous apparaissaient d'abord dans la philosophie scolastique. L'essai que nous leur livrons est en grande partie le résultat des méditations que nous avons faites à ce sujet pendant de longues années, et si nous le publions aujourd'hui, c'est avec un vague espoir qu'il serait peut-être utile à quelques-uns d'entre eux.

E. DOMET DE VORGES.

LA PERCEPTION

ET LA PSYCHOLOGIE THOMISTE

(Suite)[1].

AVANT-PROPOS

Nous avons étudié il y a quelques années[1], les rapports de la vie et de la sensation. Nous avons vu la vie intermédiaire entre la sensation et le monde extérieur. Par la vie, l'action des corps étrangers pénètre en nous et retentit jusqu'au plus intime de notre être, dont elle émeut le fond à la fois vivant et sensible[2]. Réciproquement, par la vie l'être sensible agit sur son propre corps, et par lui sur le monde extérieur. C'est la vie qui règle la forme du corps ; elle détermine les vibrations nerveuses inséparables de l'appétit sensitif; elle est cette force qui, dans nos membres, les rend exécuteurs dociles des ordres de la sensibilité[3]. Ainsi s'établit la hiérarchie des facultés, à la fois distinctes dans leur rôle et indispensables l'une à l'autre : le mouvement qui rend la vie possible, la vie qui dirige le mouvement, et la sensibilité qui complète et commande la vie : trois facultés issues d'un même fond, matière et forme, corps et âme intimement soudés dans l'unité d'un même être[4].

1. *Annales de philosophie chrétienne,* décembre 1886.
2. « Sensus licet non patiatur a sensibili passione proprie dicta, patitur tamen per accidens » (S. Thomas, *Comment. de an.* 3, 7).
3. « Hæc vis motiva, non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis » (*Sum. theol.* I, 78, 2).
4. « Forma et materia conveniunt in uno esse » (*C. Gent.* II, 68).

Ici s'arrête la vie animale. Dans l'homme il y a quelque chose de plus, car, si l'âme humaine est la forme du corps, elle le dépasse [1]. Par suite, l'homme a une perfection nouvelle, une faculté supérieure, qui n'est pas, comme les précédentes, l'acte d'un organe, c'est-à-dire dépendant essentiellement dans son exercice de l'état de l'organe et lui conférant sa perfection propre. Outre la sensation, l'homme a la pensée, que produit l'intelligence. Mais, si indépendante de tout organe que soit par nature l'intelligence, elle aussi est liée intimement avec les forces précédentes. Dans l'état actuel et normal de l'homme, la sensation lui est une condition indispensable. Sans la sensation, l'intelligence n'aurait pas d'objet précis ; elle ne pourrait accomplir aucun acte. Il y a donc des rapports étroits entre la sensation et la pensée. Ce sont ces rapports que nous voudrions étudier aujourd'hui.

Il est en particulier un acte dans lequel la sensibilité et l'intelligence s'unissent plus étroitement et qui n'est complet que par leur concours, je veux parler de l'acte de perception. Sans la sensibilité cet acte n'existe pas ; elle seule nous met en rapport avec les autres êtres. Mais sans l'intelligence cet acte n'a point la valeur d'une vérité ; la pensée seule, qui est dans son fond, en fait une connaissance complète et certaine, l'une des plus certaines que nous puissions avoir. Dans l'étude qui va suivre, nous aurons surtout en vue cet acte de perception, acte central dans lequel la sensibilité et l'intellect ont des rapports si intimes, qu'ils semblent, au premier aspect, ne produire qu'un seul acte simple et sans complexité.

Il importe de poser nettement le problème qui va nous occuper. Je me promène dans la campagne, je rencontre une fleur, un arbre, un cheval, un homme. Je saisis immédiatement qu'il y a une fleur, un arbre, un cheval, un homme, et qu'ils sont doués de telles propriétés, que je remarque tout d'abord. C'est ce qu'on appelle une perception. Si je

1. « Humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem » (*Sum. theol.* I, 76, 1).

veux exprimer cette perception par le langage, je ne puis la traduire que par un jugement particulier : cette fleur est belle, cet arbre est vert, ce cheval est grand, cet homme est petit, etc. Remarquez que ce jugement n'ajoute rien à ce que j'ai perçu ; il ne fait que reproduire d'une manière consciente, explicite et réfléchie ce que j'ai perçu. Le terme même central du jugement, cette copule : *être*, était comprise dans la perception ; je n'affirme que la chose est que pour avoir constaté son existence.

Voilà le fait, et ce fait est de la plus haute importance. C'est de ce fait premier que dérivent, en définitive, toutes nos connaissances, toutes nos certitudes. Nous n'avons aucune notion, aucun principe qui ne relève de ce fait, suivant l'aphorisme très certain et très expérimental des scolastiques : « rien n'est dans l'intelligence qui ne lui soit venu par les sens [1] ». Ce même fait est aussi la base de tous nos raisonnements objectifs, car nous ne pourrions jamais conclure la réalité d'une chose contestée sans nous appuyer sur l'existence constatée de quelque chose.

On considère généralement ce fait comme un fait de pure sensation ; la sensation en fournit en effet la donnée la plus apparente. Nous croyons que cette manière de voir est incomplète, que ce fait, tel qu'il se produit dans l'homme, implique un acte d'intelligence. Nous croyons que le premier acte de perception implique à la fois et un premier acte de sensation et un premier acte d'intelligence. Là est renfermé, comme dans le bouton d'une fleur hermaphrodite, le germe des deux facultés qui, en se fécondant l'une l'autre, produiront l'arbre immense de la science humaine.

Nous ne pensons pas nous éloigner en ceci de la pensée de S. Thomas d'Aquin, et nous espérons le prouver dans le cours de cette étude, où nous nous appuierons constamment sur des textes du saint docteur. S. Thomas enseigne sans doute que l'intelligence s'adresse d'abord à l'idée générale, mais cela n'exclut pas son rôle, qu'il a très nette-

1. « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. » Tout notre essai sera une démonstration et une explication de ce principe, dont les matérialistes se sont emparés sans en comprendre le vrai sens.

ment précisé, dans la connaissance du particulier. Cela n'exclut pas non plus la connaissance du particulier dans le premier acte effectif de connaissance intellectuelle. La théorie de l'Ange de l'École n'est pas un exposé historique de démarches successives de nos facultés cognitives, mais une analyse très profonde des éléments inclus dans leur acte total. Quand il dit que l'intelligence atteint d'abord l'universel, cela veut dire que c'est par l'universel et à raison de l'universel seulement qu'elle peut atteindre au particulier.

Si on présente l'acte de perception comme dû à la seule sensation et l'intellect comme uniquement employé à former nos idées abstraites, on altère dans leur fondement même la valeur de ces deux fonctions, on rend précaire la certitude de la perception, on rend inexplicable la valeur transcendante de nos idées générales.

Mais, comme il faut suivre un ordre dans une étude aussi compliquée, nous commencerons par examiner la sensation pure, telle qu'elle résulte du jeu de nos organes. Nous rechercherons ensuite l'acte propre de l'intelligence. Après avoir bien établi le caractère distinctif de ces deux fonctions, nous étudierons la manière dont elles concourent pour former ensemble l'acte de perception, qui est, en définitive, de l'aveu de S. Thomas, le seul acte vrai et complet de connaissance : « La nature d'une pierre, dit-il, ou de tout autre objet matériel, ne peut être connue vraiment et complètement qu'autant qu'elle est connue dans son existence individuelle[1] » : ce qui implique, comme nous le verrons, le concours de la sensation. C'est précisément cette nécessité de la sensation pour avoir une connaissance vraie et complète qui est la raison suffisante de l'union de l'âme et du corps.

1. « Natura lapidis vel cujuscumque materialis rei non potest cognosci complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens » (*Sum. theol.*, I, 84, 1).

CHAPITRE PREMIER

DES SENS EXTERNES ET PREMIÈREMENT DE L'ODORAT, DU GOUT ET DE L'OUIE.

Je reviens au type de connaissance indiqué plus haut, à cette notion que nous formons en présence d'un objet matériel, notion que nous traduisons par un jugement particulier.

Pour fixer nos idées, supposons-nous en présence d'un oranger chargé à la fois de fleurs et de fruits, comme il s'en trouve souvent au printemps dans les belles régions qui bordent la Méditerranée. Ses fruits sont enfin mûris par les rigueurs de l'hiver, en même temps que ses fleurs s'ouvrent sous la moite et tiède haleine du printemps. Nous trouvons là de quoi intéresser tous nos sens.

Tout d'abord, avant même de voir l'oranger, je sens le parfum délicat qui s'exhale de ses fleurs. Voilà une première sensation ; elle s'adresse au sens que nous appelons odorat. Personne n'ignore aujourd'hui que l'odeur résulte de parcelles extrêmement ténues émises par le corps odorant, qui viennent ébranler l'organe, c'est-à-dire cette muqueuse tapissée de fibrilles nerveuses étendue dans les fosses nasales. S. Thomas ne croyait pas ce mode de diffusion possible au-delà d'une très petite distance. On n'avait pas de son temps une idée exacte de l'extrême divisibilité de la matière. Il pensait que le corps odorant eût été bientôt épuisé [1]. Aussi préférait-il admettre une certaine modification intentionnelle par laquelle l'air devenait capable de transmettre la qualité sensible de l'odeur. Nous reviendrons plus loin sur cette conception, et nous en rechercherons la

1. *Comment. de anima*, 2, 20.

valeur. En ce qui concerne les odeurs, la science moderne en a montré l'inutilité. La chimie sait découvrir dans tout corps odorant un élément volatif, elle peut isoler cet élément. Il s'épuise en effet par l'évaporation, comme le pensait le Docteur angélique, mais au bout d'un temps, quelquefois très long. L'odeur cesse quand il est épuisé.

Mais voici qu'un fruit tombé à terre a roulé jusqu'à moi. Je le porte à ma bouche, j'éprouve une nouvelle sensation : c'est la saveur. La faculté qui en juge est appelée le goût. Le goût réside dans la langue, où des papilles nerveuses de formes spéciales lui paraissent affectées. On a constaté deux espèces de papilles du goût : les papilles fongiformes et les papilles caliciformes. Ces dernières paraissent spécialement impressionnées par la sensation d'amertume.

S. Thomas savait que l'humidité est nécessaire à la production de la saveur. Les corps ne sont sapides que dissous. Comme pour l'odeur, il y a dans les corps certains éléments spéciaux et isolables qui sont sapides. On conjecture qu'ils produisent sur le nerf une modification chimique. Selon le nerf qui est modifié, elle occasionne la sensation sucrée ou la sensation amère, les deux types de saveur auxquels on peut ramener toutes les impressions du goût.

Nous n'appuierons pas davantage sur ces deux sensations d'odeur et de saveur. Pour la question qui nous occupe, elles ont assez peu d'importance. Elles servent surtout à diriger l'organisme vers ce qui convient à ses besoins. Les animaux sont prévenus par l'odorat du lieu où se trouve une nourriture appropriée ; par le goût ils discernent les aliments qui sont pour eux une nourriture saine. Le rapport entre les convenances alimentaires et l'attrait de ces sensations est si bien ménagé, qu'on ne voit point les animaux se méprendre à ce sujet, à moins que l'homme, intervenant, ne déroute leurs instincts naturels. Il y a là une harmonie vraiment admirable. Comment peuvent l'expliquer ceux qui contestent une intelligence créatrice ? comment se fait-il qu'il y ait dans chaque corps devant servir à l'alimentation d'une espèce animale une légère quantité de substance sapide ou odorante précisément la plus propre à atti-

rer cet animal ? Une correspondance si constante serait prodigieuse, si elle n'était expliquée par cette finalité dont la nature porte partout l'empreinte.

Mais en ce qui concerne la connaissance, les sensations dont nous parlons ne sont qu'une faible ressource. On pourrait les supprimer : la vie physique en éprouverait des dommages, la vie sensible y perdrait un charme ; notre connaissance de l'univers resterait ce qu'elle est. Il est très évident que les sensations d'odeur et de saveur ne nous font connaître directement aucune qualité intime des corps. A coup sûr, il faut dans ces corps une propriété pour qu'ils impressionnent ainsi nos sens. Qu'est cette propriété en elle-même ? qu'est, par exemple, l'amertume qui n'est pas actuellement sentie ? Il serait impossible de le dire et de le concevoir. Ces propriétés sont toutes relatives ; on ne peut les définir que par l'impression qu'elles procurent. La sensation que nous en avons, intimement mêlée de plaisir ou de répugnance, choses essentiellement subjectives, ne saurait être transportée telle qu'elle est au dehors. Aristote reconnaît que nous ne savons pas très bien ce qu'est l'odeur en elle-même ; et il en assigne la même cause que nous indiquons ici : le caractère spécialement agréable ou désagréable de ces sensations[1].

Passons à un phénomène d'une plus haute portée.

Tout à coup un vent léger se lève et, passant à travers les feuilles de l'oranger, produit un faible bruissement. Voici une nouvelle sensation que je perçois par un autre organe. Je l'appelle son. Qu'est-ce que le son? De l'aveu de S. Thomas, ce n'est pas une qualité permanente des corps ; ce n'est pas même une véritable propriété attachée à l'objet. Le son n'est dans le corps sonore qu'en puissance[2]. Nous dirions aujourd'hui qu'il n'y a dans le corps que la faculté de produire le son. Le corps donne un son en ébranlant l'air par

1. Οὐ γὰρ δῆλον ποῖόν τί ἔστιν ἡ ὀσμή.... φαύλως γὰρ ἄνθρωπος ὄσμᾶται, καὶ οὐθενὸς αἰσθάνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέως (Πέρι ψυχῆς, 2. 9).

2. « In corpore sonante non est sonus nisi in potentia (*Comment. de an.* 2, 16).

certains mouvements. On peut saisir ces mouvements ; on voit vibrer la corde qui résonne. Jetez une légère poussière sur une plaque sonore, vous verrez cette poussière s'agiter en cadence ; avec une attention suivie, vous arriveriez à juger du son émis par les diverses positions que prendrait cette poussière. Le son suit les lois du mouvement. S. Thomas ne l'ignorait pas. Il comparait la propagation du son aux ondes produites dans l'eau par la chute d'une pierre. C'est par la réflexion de ces ondes qu'il expliquait, comme on le fait de nos jours, le phénomène de l'écho[1].

Quel est le siège du son ? Où se produit-il comme phénomène sensible, avec le caractère qui lui est propre ? est-ce au contact de l'air et du corps ? est-ce dans l'air en mouvement ? est-ce dans l'impression du mouvement sur l'oreille ? Les savants modernes adoptent généralement cette dernière opinion. Sans l'oreille qui écoute, pour eux le son n'existe pas comme son. Cette opinion n'était point partagée par le plus grand nombre des scolastiques ; elle est cependant plus ancienne qu'on ne le suppose. Albert-le-Grand hésitait : il regardait comme très difficile de décider si l'organe de l'ouïe est ému par le choc de l'air seulement, ou si l'air apporte à la fois un choc et un son tout formé[2]. Le cardinal Tolet prenait hardiment son parti ; il jugeait fort probable que le son n'est en soi que de l'air en mouvement[3].

Si l'on en juge par l'expérience, cette probabilité doit être transformée en certitude. Nos lecteurs connaissent sans doute l'instrument appelé sirène, employé dans les cours de physique. Cet instrument est formé d'un tambour cylindrique sur lequel sont placés deux disques superposés. Chaque disque est percé de huit trous également espacés. A cha-

1. « Fiunt quædam gyrationes in circuitu aquæ percussæ... ; si autem antequam motus cesset, gyrationes illæ aliquod obstaculum inveniant, fit motus gyrationis in contrarium... Sic igitur intelligendum est quod ad percussionem corporum sonantium aer in gyrum movetur et sonus undique diffunditur (*Ibid.*).

2. « Philosophi reputant hanc questionem difficilem, scilicet utrum nervus mutetur secundum sonum ex aere percutiente tantum vel ex aere percutiente et sonante (*De homine*, 23, 2).

3. « Toletus putavit non esse improbabilem sonum esse ipsum aeris motum » (V. Pesch, *Log. maj.* t. II, p. 319).

que tour du disque supérieur, chacun des trous dont il est garni coïncide huit fois avec les trous du disque inférieur. L'air passe par conséquent huit fois par la voie qui lui est ouverte, et il se forme huit impulsions. En activant la rotation de cet instrument, on peut facilement constater que la qualité du son tient au nombre des impulsions produites dans un temps donné. Les mouvements lents donnent un son grave, les mouvements rapides donnent un son aigu : le phénomène sensible dépend complètement de la multiplicité des vibrations.

Le téléphone, cette merveille toute récente, offre un indice encore plus significatif. Si la qualité sonore se produisait au choc de l'air, par exemple à l'émission de la voix, le téléphone n'aurait aucun moyen de la transmettre. Il ne transmet même pas le mouvement matériel de l'air auquel le son semble attaché. Il suffit que par un mouvement mystérieux et d'une toute autre nature, que l'on nomme électricité, il provoque à des distances souvent énormes des mouvements de l'air pareils aux premiers, mais qui n'ont avec eux aucune continuité, pour que le son soit entendu. Ainsi le son dépend uniquement du mode de vibration de l'air ; l'origine de cette vibration est indifférente.

Bien plus, la vibration de l'air n'est pas rigoureusement nécessaire. Il suffit qu'une cause quelconque excite la vibration normale dans l'appareil auditif. Faites passer un courant électrique par l'oreille, en appliquant l'un des électrodes d'une pile dans l'oreille, l'autre sur la nuque : chaque fois que vous ouvrez ou fermez le courant, vous entendez un son. Ici, il n'y a pas d'autre vibration que celle de l'organe lui-même. Il y a cependant un son ; l'organe trouve en soi ce qu'il faut pour le former.

Quand un phénomène dépend ainsi complètement d'une cause, qu'il apparaît où elle apparaît, qu'il cesse où elle cesse, qu'il varie où elle varie, est-il téméraire de juger que cette cause suffit à le produire ? Nous sommes donc autorisés à penser que la cause directe du son consiste dans certaines vibrations régulières des corps. Cependant ces vibrations n'ont rien en soi de commun avec ce que nous appelons un

son. Des mouvements ne peuvent d'eux-mêmes causer que des mouvements et des déplacements, suivant le vieil aphorisme de l'École : toute cause produit un effet semblable à elle-même [1]. Qu'en conclure, sinon qu'il n'y a très probablement dans les corps que des mouvements, mais que l'organe vivant, en vertu de sa propre activité, interprète ces mouvements sous la modalité du son ?

Aristote et S. Thomas sont-ils aussi opposés qu'on le dit à cette conclusion ? Sans doute, ils ne connaissaient pas nos expériences et n'avaient pas une vue bien nette des vérités qu'elles établissent ; cela ne saurait étonner. Ils sont cependant loin d'être aussi affirmatifs dans le sens contraire qu'un grand nombre de leurs disciples paraissent le croire.

Aristote semble poser comme condition de la production d'un son, que l'air soit enfermé de manière à ne pouvoir se disperser ; il ajoute que cette condition n'est bien remplie que dans l'air intérieur de l'oreille, qu'il appelle l'air animé [2]. C'est donc là que se formerait surtout le son. S. Thomas, commentant ce passage, le complète par une observation significative : l'animal, dit-il, n'entend pas par toutes les parties du corps, et l'air sonore *n'engendre pas* le son à quelque organe qu'il s'adresse [3], parce qu'il ne rencontre point partout un air qu'il puisse mettre en mouvement. S. Thomas ne sépare jamais, quand il parle du son en acte, le milieu de l'oreille [4] ; et dans son commentaire du traité *de sensu et sensato*, il remarque que le Philosophe n'a pas

1. « Omnis agens agit simile sibi » (*C. Gentes*, I, 29).

2. Αὐτὸ μὲν δὴ ἄψοφον ὁ ἀὴρ διὰ τὸ εὔθρυπτον · ὅταν δὴ κωλυθῇ θρύπτεσθαι, ἡ τούτου κίνησις ψόφος ; ὁ δ'ἐν τοῖς ὠσὶν εγκατῳκοδόμηται πρὸς τὸ ἀκίνητος εἶναι, ὅπως ἀκριβῶς αἰσθάνηται πάσας τὰς διαφορὰς τῆς κινήσεως (Πέρι ψυχῆς, 2, 8).

3. « Animal non audit in quâlibet parte corporis, neque aer sonans generat sonum sive penetrat quamcumque partem corporis animati, quia animatum non habet in qualibet sui parte aerem ut quœlibet pars ejus possit esse movenda a sono » (*Comment. de an.* 2. 17).

4. « Sonus in actu est medii et auditus, non autem subjecti sonabilis » (*Comment. de an.* 2. 16). Le P. Pesch a lu « subjecti sensibilis », ce qui modifie complètement le sens. Cette lecture nous paraît erronée, car elle offre une affirmation contradictoire. L'oreille est en effet partie du sujet sensible. (V. Pesch. *Log. maj.*, t. II, p. 319).

donné place dans ce traité au problème de la nature du son, mais s'en est occupé de préférence en parlant de la nature de l'âme, parce que, dit-il, la même cause qui engendre le son produit aussi l'immutation de la faculté sensitive [1].

Nous sommes loin, on le voit, des affirmations tranchées d'un bon nombre de scolastiques modernes.

L'oreille est un organe admirablement disposé pour la réception des mouvements qui produisent le son. On sait que si un corps vibre, par exemple une corde de harpe ou de violon, toute corde placée dans le voisinage et capable des mêmes vibrations entre aussitôt en mouvement par le seul fait de l'ébranlement de l'air, et vibre à l'unisson. La Providence a utilisé cette propriété pour la construction de l'oreille. Au fond d'un étroit conduit, interrompu par la membrane du tympan et celle de la fenêtre ovale, se trouve une chambre contournée, très semblable à la coquille du colimaçon. Là sont tendus des arcs membraneux au nombre de plus de trois mille, où paraissent se perdre les dernières extrémités du nerf auditif ; on les nomme « organes de Corti ». Ces arcs sont rattachés à ce que l'on a appelé la zone striée de la membrane basilaire, formée de fibres droites, rigides, élastiques. Il y a deux fibres par arc, environ six mille. Chaque fibre recueille dans les liquides qui baignent la chambre intérieure le mode de vibration qui convient à sa construction. On peut donc apprécier près de six mille nuances de son ; de fait, les musiciens les plus exercés arrivent à peine à distinguer 5376 intervalles musicaux. Les vibrations trop lentes ou trop rapides pour correspondre à l'une des fibres de la membrane basilaire ne sont point appréciées et n'existent pas comme son, au moins pour l'oreille humaine.

Cet appareil est d'une merveilleuse délicatesse. En voyant monter l'une sur l'autre les vagues d'une mer orageuse, sauriez-vous retrouver toutes les impulsions qui ont agi sur

1. « Excusat se deinceps a determinatione soni et vocis, quia de his jam determinatum est in libro *de animâ* et quod eadem est ratio generationis ipsorum et immutationis quæ secundum quod immutat pertinet ad considerationem libri *de anima* ». (*Comment. de sensu et sensato*, 8).

les flots et dont la forme de chaque vague est la dernière résultante ? Voilà cependant ce que fait l'oreille. Des milliers de mouvements sonores ou non se croisent dans l'air ; ce fluide si mobile est agité en tous sens et chaque vibration totale n'est que la résultante d'une multitude de vibrations arrivant de toutes parts : eh bien ! l'oreille peut distinguer chacune de ces vibrations élémentaires ; dans le mouvement total, chaque fibre recueille le mouvement pour lequel elle est disposée. Rarement aussi n'entendons-nous qu'un son simple. Tout son entendu est composé d'un grand nombre d'éléments, et l'ensemble de ces sons élémentaires donne ce qu'on a appelé le timbre. Si ces sons sont discordants, nous n'avons que des bruits ; s'ils sont harmoniques, nous avons des notes musicales. Le timbre arrive quelquefois à changer la qualité du son d'une manière très imprévue. Quoi de plus différent à notre oreille qu'une simple note de musique et le son de la voyelle A ? Ce son alphabétique n'est cependant pas autre chose que la résultante de plusieurs sons musicaux de hauteurs différentes. Helmholtz, au moyen d'un appareil très ingénieux appelé résonnateur, est parvenu à le décomposer. Ce simple fait, découvert il y a peu d'années par l'illustre physiologiste allemand, montre bien tout ce qu'ajoute l'oreille à ce qui lui est venu du dehors, et combien la nature de la sensation qu'elle se forme diffère des données sur lesquelles cette sensation repose.

Comme moyen direct de connaissance, le son a peut-être moins d'importance encore que les sensations précédemment étudiées. Il ne fait connaître en rien la nature du corps, avec laquelle il n'a qu'un rapport très vague. Son utilité première est de prévenir l'animal des mouvements qui se produisent autour de lui. Il permet ainsi d'éviter les chocs dangereux. Mais le son acquiert une importance supérieure quand on le considère comme moyen de relation entre les êtres vivants. Chaque impression de l'animal, plaisir ou peine, désir ou crainte, a son cri ; l'animal de même espèce qui entend ce cri le comprend par le sentiment de ce qui se passe en lui-même. Si, en effet, la terreur d'un être vivant est liée au mouvement organique qui amène le cri, l'être con-

génère ne peut entendre ce cri sans ressentir au dedans de lui-même un mouvement organique analogue, et, par suite, le sentiment de terreur qui y est attaché. Il sent donc en quelque mesure ce qui se passe dans un autre être, et peut se porter, suivant le cas, soit à le secourir, soit à fuir le danger qui les menace tous deux.

Dans l'homme, ce n'est plus seulement le sentiment qui est communiqué par la voix, c'est la pensée. Le cri a un sens naturel, la parole articulée n'a qu'une signification arbitraire. Le mot, comme une gaze transparente, enveloppe l'idée pure ; il la rend transportable ; il rend sensible ce qui de soi est en dehors de la portée des sens.

Nous verrons ailleurs que l'âme humaine ne peut rien sans un signe sensible, et que la pensée ne va jamais sans une sensation ; mais il la faut très légère. Les sensations fortes et grossières préoccupent l'âme et l'enchaînent ; les sensations faibles ne sont qu'un point d'appui d'où l'esprit s'élève vers l'idéal.

La parole est pour l'homme d'une importance extrême ; c'est un moyen de connaissance dont l'étendue est sans bornes. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet, car nous ne pourrions bien expliquer ce qu'est la parole avant d'avoir déterminé avec exactitude ce qu'est l'idée qu'elle exprime.

Non-seulement les êtres vivants communiquent entre eux par le son ; mais ils peuvent se procurer l'un à l'autre un grand charme. La voix harmonieuse est un puissant attrait; elle est chez beaucoup d'animaux le langage naturel de l'amour. Le rossignol, chantant sous le feuillage, ravit sa compagne, qui rêve, en l'écoutant, au plaisir du repos côte à côte sur le chaud et moelleux duvet du nid. Pour l'homme, ce charme est devenu tout un art. L'homme, sous ce plaisir presque immatériel tant il est pur, a découvert des éléments de variété et d'harmonie qui sont l'essence même de la beauté. La musique a un rapport étroit avec toutes nos affections ; elle berce toutes les douleurs, elle flatte toutes les passions, elle éveille tous les sentiments, et dans chaque auditeur elle éveille le sentiment qui lui est le plus

naturel. Elle amollit les âmes vulgaires, mais elle excite les âmes courageuses, et pour les âmes élevées au-dessus des choses de la terre elle est comme une vision de l'idéal. Nous ne pouvons mieux nous représenter les joies du ciel que comme un concert éternel.

Mais nous voici bien loin du sujet de cette étude. Retournons à notre oranger.

CHAPITRE II

DE LA VUE. — THÉORIE MODERNE, THÉORIE ANCIENNE

Attiré par l'odeur exquise des fleurs et par le bruissement du feuillage, je lève enfin les yeux. Toute une nouvelle série de sensations s'offre à moi. Sur le fond bleu du ciel se détachent des feuilles vert sombre, entremêlées çà et là de sphères jaune d'or et de fleurs du blanc le plus pur. Je perçois des couleurs.

Les couleurs sont très variées, comme les sons ; leurs nuances principales sont même plus tranchées. Entre le rouge pourpre et le vert émeraude, il y a une diversité qui paraît irréductible. Toutefois elles se lient d'une extrémité du spectre à l'autre dans des dégradations qui semblent infinies. Le P. Lacouture, après Chevreul, a distingué et classé 952 nuances nettement définies.

La sensation de couleur a son charme qui lui est propre. Il est difficile de contempler sans plaisir la verdure infiniment variée des campagnes, les teintes brillantes du soleil couchant ou le frais visage d'un enfant. S. Thomas en convient lui-même : l'agrément de la couleur est un élément de la beauté physique [1]. Les curieuses expériences de M. Féré ont montré que les couleurs ont une action sur l'organisme [2] ; elles sont plus ou moins dynamogènes, c'est-à-dire qu'elles excitent à quelque degré l'activité musculaire. D'après les lois de l'union de l'âme et du corps, une telle excitation ne peut être sans agrément. Le bon P. de Bonniot soutenait que les sensations visuelles n'ont rien en soi de particulière-

1. « Quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur » (*Sum. theol.* I, 39. 8).
2. *Sensation et mouvement*, Paris, 1887, p. 32.

ment agréable : on nous permettra de penser que l'esprit de mortification du saint religieux ne lui avait jamais permis de fixer ses regards sur d'autres objets que les murs ternes de sa cellule. D'après le sentiment général des hommes, la lumière est une des jouissances de cette vie, et pour beaucoup de personnes l'obscurité est une véritable souffrance.

Qu'est la couleur en soi ? quelle est la nature intime de la propriété qui nous donne l'impression de couleur ? Cette question revient à chaque sensation. Pour l'ouïe, nous avons déjà touché à ce problème ; il convient de l'approfondir ici complètement. Aussi bien est-ce au sujet de la couleur que la théorie moderne et la théorie scolastique paraissent le plus opposées.

Examinons d'abord la théorie moderne.

Cette théorie admet que tous les corps sont plongés dans un milieu très mobile, très subtil et parfaitement élastique. Selon les uns, ce milieu est d'une nature spéciale, on l'appelle éther ; c'est un corps impondérable, peut-être cause du poids des autres corps. Selon d'autres, le milieu est constitué simplement par les dernières divisions de la matière universelle.

Certains corps, à raison de leur état de mouvement rapide, ont la propriété de faire vibrer ce milieu. Il s'y produit alors des vibrations transversales qui se propagent à l'infini. Ces vibrations constituent la lumière ; les corps capables de les exciter sont dits lumineux par eux-mêmes. D'autres corps n'ont pas le don d'émettre des vibrations ; mais, en raison d'un état particulier, qui paraît dépendre de leur constitution moléculaire, ils réfléchissent certaines de ces vibrations, comme un rocher au bord de la mer réfléchit les ondes qui arrivent du large. Ces corps sont dits colorés, et la vibration réfléchie, arrivant à notre œil, y cause la sensation de couleur.

Ces vibrations sont extrêmement rapides ; elles sont en nombre fixe pour chaque nuance. Par des calculs qu'il est hors de propos de reproduire ici, on a déterminé le nombre de ces vibrations. On en compte 481 billions par seconde

pour le rouge, 764 billions pour le violet. Toutes les autres couleurs viennent se ranger entre ces termes extrêmes. Les vibrations en nombre inférieur ou supérieur ne sont plus appréciées par l'œil. On a constaté toutefois que certaines personnes distinguent des rayons ultra-violets[1].

Comment ces vibrations déterminent-elles la sensation de couleur? Il faut recourir pour cela à l'activité propre de la faculté sensitive. Pendant que l'organe est impressionné, la puissance qui lui est unie est excitée à réagir, et elle réagit suivant des lois qui résultent de sa nature même[2]. Elle interprète chaque nombre de vibrations par la sensation d'une nuance particulière. Toutes ces nuances se groupent en sept couleurs fondamentales: rouge, orangé, jaune, vert, bleu, indigo, violet. Un ensemble de rayons comprenant toutes les natures de vibrations en proportion sensiblement égale donne la sensation de blanc. L'absence presque absolue de vibrations convenables à l'œil donne la sensation du noir, qui n'est pas l'inaction complète du nerf optique, mais une véritable sensation[3].

Telle est la théorie moderne. Elle est fondée sur une assimilation hypothétique de la lumière et du son. Pour le son, l'existence des vibrations est, nous l'avons vu, expérimentalement constatée. Bernouilli, au dernier siècle, en avait fait la théorie, et il avait trouvé que toutes les particularités du son peuvent se prévoir facilement à l'aide de formules tirées des lois de la mécanique. Fresnel, au commencement de ce siècle, porta son attention sur un phénomène lumineux des plus étranges, le phénomène des interférences. Il remarqua que deux rayons lumineux, en se joignant dans certaines conditions, s'annulent l'un l'autre[4]. Ce phénomène était absolument inconciliable avec les anciennes idées. Comment deux qualités semblables en se joignant s'annuleraient-elles? L'hypothèse de l'émission, créée par Newton,

1. Cte de Chardonnet, *Revue scient.* 1883, 1er sem. n° 9.
2. Helmholtz, *Causes de l'harmonie musicale*, trad. française. Paris, 1877, p. 170.
3. Dastre, *Cours de physiologie*, 1884.
4. Quelques auteurs étrangers attribuent cette observation à Young. (Hoffmann, *Revue scient.* 1890, 2e sem. n° 24).

ne l'expliquait pas davantage. Fresnel supposa que la lumière consistait, comme le son, dans des vibrations, et lui appliqua les formules du mouvement vibratoire. Il réussit. Depuis lors l'optique est devenue une science rationnelle ; toutes les difficultés se sont évanouies, toutes les particularités des phénomènes lumineux se sont expliquées. Bien plus, les formules font prévoir des particularités inconnues jusqu'ici : on essaie de les vérifier, et l'expérience réussit.

Prenez une lame mince de cristal et amenez sur elle un rayon de lumière polarisée : on sait qu'une telle lame produit, sous la lumière, des nuances fugitives très variables de nature et d'intensité. A cette propriété se rattache la belle expérience des anneaux de Newton. Représentez le rayon incident par la formule qui exprime le nombre de ses vibrations : vous pourrez calculer toutes les variations de couleur et de lumière ; vous saurez de quelle épaisseur doit être la lame, quelle direction il faut donner au rayon incident pour obtenir telle variété de nuance[1]. L'expérience reproduira toutes vos prévisions. N'est-ce pas merveilleux ? N'est-ce pas une confirmation, indirecte sans doute, mais très frappante, de l'hypothèse adoptée[2] ?

Un savant éminent, bien que d'un esprit un peu paradoxal, Hirn a fait observer qu'il n'est pas étonnant qu'en supposant des vibrations les formules construites sur cette hypothèse conduisent à des mouvements. Assurément, ce n'est pas étonnant : mais ce qui est vraiment extraordinaire, c'est que, malgré leur diversité apparente, la suite des formules et la suite des faits correspondent dans les moindres détails. L'accord ne serait pas plus complet entre l'endroit et l'envers d'un même tissu.

Ne pourrait-on constater par une expérience directe les vibrations du fluide lumineux ? Jusqu'ici on n'a point réussi. M. Crookes, avec son moulinet tournant dans le vide, avait cru surprendre un effet mécanique de la lumière : ce n'é-

1. Jamin, *Cours de physique*, leç. 87.

2. Cette propriété des lames minces est la base d'une méthode pour la reproduction photographique des couleurs, due à MM. Becquerel et Lippmann (*Rev. sc.* 1891, 1er sem. n° 6).

tait, il l'a reconnu lui-même, qu'un effet de la dilatation par la chaleur de l'air très raréfié où il opérait. M. Fizeau avait essayé de constater l'action du mouvement matériel sur la propagation de la lumière : ses expériences ne paraissent pas avoir donné de résultat certain. Faut-il croire que M. Potier ait été plus heureux en recourant à l'action magnétique [1] ?

Jusqu'ici la théorie dite des ondulations n'est donc qu'une hypothèse, mais une hypothèse que tendent à confirmer un grand nombre de faits. Une foule de circonstances mécaniques contribuent à modifier la lumière. La marche du rayon lumineux, ses déviations, ses réflexions, sont en rapports étroits avec la structure des corps ; l'eau retarde sa vitesse de propagation [2] ; les cristaux les plus réguliers sont ceux qui le laissent passer le plus facilement ; les molécules les plus grosses renvoient les ondes plus longues, et le pouvoir réfringent des substances varie avec leur poids moléculaire [3]; les raies du spectre des étoiles se déplacent avec la marche de ces astres dans l'espace céleste. Et voici que l'on a découvert un animal qui paraît saisir la lumière comme un mouvement. Le petit être, appelé pholade, porte au bout d'un tentacule un point pigmenté ; quand la lumière vient frapper ce point, le tentacule se contracte et s'agite absolument comme les tentacules tactiles quand ils rencontrent une résistance [4].

Ajoutons que le rayon lumineux a bien d'autres propriétés que d'être visible. Il a des effets calorifiques, électriques et chimiques: il décompose la chlorophylle des plantes et les chlorures de la plaque daguerrienne ; il opère la combinaison du chlore et de l'hydrogène, etc. Beaucoup de rayons qui ne sont point lumineux jouissent à un haut degré de ces propriétés ; c'est par là même qu'on a constaté leur existence. Sont-ils d'une autre nature ? Ce n'est pas vraisemblable. Il faut par conséquent attribuer à tous les

1. *Rev. sc.*, 1889, 1er sem. n° 12.
2. Jamin, *Rev. sc.*, 1885, 1er sem. n° 9.
3. Doumer, *Rev. sc.*, 1890, 1er sem. n° 2.
4. *Rev. sc.*, 1889. 2me sem. n° 8.

rayons une nature commune, origine de leurs effets communs, et cette nature semble ne pouvoir être qu'un mouvement.

La théorie des ondulations a donc été admise dans la science comme jouissant d'un haut degré de probabilité. Les écoles de philosophie contemporaine l'ont acceptée à la suite des savants, et elle est devenue une des bases de leurs spéculations psychologiques.

Mais la philosophie traditionnelle a aussi une théorie, et cette théorie semble tout d'abord absolument contraire aux idées régnantes dans la science.

Cette théorie admet que les qualités sensibles existent dans les corps sous la forme spécifique que nous leur connaissons [1]. Ces qualités agissent sur le milieu et le transforment; celui-ci à son tour transforment l'organe et le met en état d'agir [2]. Ainsi, la couleur des corps produit sa ressemblance dans le milieu d'abord, et ensuite, par le milieu, dans l'organe [3]. Cette ressemblance dans l'organe a reçu le nom d'*espèce impresse*, comme qui dirait imprimée par l'action de l'objet sensible. Quand la puissance sensitive ainsi informée agit, on appelle *espèce expresse* la même ressemblance considérée comme caractère distinctif et valeur représentative de l'acte de sensation [4].

Telle on expose communément la théorie scolastique. On peut signaler trois différences principales entre cette théorie et la théorie moderne, et ces différences semblent à pre-

1. « Qualitates sensibiles esse in rebus secundum eum objectivum modum quo a nobis apprehenduntur ». (Pesch, *Instit. phil. natur.*, p. 420).

2. « Subito immutatur a lumine vel colore ». (*Comment. de an.* 2. 15).

3. « Non est similis sensus sensibili, sed secundum quod jam est passum est assimilatum sensibili » (*Ibid.* 13).

4. Ainsi que nous l'expliquerons plus complètement ailleurs, les scolastiques distinguaient dans toute réalité deux éléments : un élément qui détermine le caractère propre de cette réalité, et un élément qui la fait actuelle. Dans la substance, ce dernier élément est l'être; l'essence est ce qui détermine telle ou telle nature de substance. De même, dans la faculté sensitive ou dans l'intelligence, l'élément qui réalise est l'énergie spéciale que développe cette faculté; l'élément déterminant, appelé espèce, est l'image ou la notion qu'exprime tel acte particulier de la faculté : « Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem ». (*Sum. theol.*, I, 14, 4).

mière vue irréductibles. La théorie moderne admet que la couleur ne suppose dans les corps que des vibrations et des atomes diversement figurés ; la théorie ancienne admet dans ces corps la présence de la couleur elle-même. La théorie moderne admet que la propagation de la lumière se fait par des vibrations ; la théorie ancienne soutient que la qualité sensible s'assimile le milieu. La théorie moderne regarde l'image sensible comme née de l'activité propre de l'organe ; la théorie ancienne y voit une ressemblance imprimée du du dehors.

L'opposition est-elle donc absolue ? Examinons.

Nous préférons remettre à plus tard l'étude de la première différence. Le P. Pesch a tenté de l'atténuer en prêtant aux physiciens une réserve qu'ils n'observent guère [1]. Les physiciens n'entendent pas se borner à considérer le côté mécanique des phénomènes sensibles ; ils pensent bien, pour la plupart, que dans la cause objective de ces phénomènes il n'y a que le côté mécanique. Cette opinion est-elle appuyée sur des faits ? est-elle directement contraire au rôle que S. Thomas assigne à la sensation ? offre-t-elle, comme le croient bien des gens, un danger sérieux de scepticisme ? Nous étudierons ce problème quand nous aurons réuni tous les éléments nécessaires pour résoudre la grande question de l'objectivité de la perception.

La seconde différence ne semble pas moins caractérisée. Le P. Pesch a également voulu l'affaiblir. Il a prétendu que l'école d'Aristote attribue un rôle important aux causes mécaniques dans la propagation de la lumière [2]. Cette assertion dénote une singulière préoccupation d'esprit. Aristote ne repousse-t-il pas énergiquement l'opinion d'Empédocle, que la lumière se propage par un mouvement [3] ?

1. *Log. maj.*, t. I, p. 142.

2. « Firma est apud aristotelicos doctrina in negotio colorum sicut etiam lucis maximas partes esse tribuendas motibus mecanicis » (*Log. maj.*, t. II, p. 317.

3. Οὐκ ὀρθῶς Ἐμπεδοκλῆς, οὐδ'εἴ τις ἄλλος οὕτως εἴρηκεν, ὡς φερομένου τοῦ φωτὸς καὶ γιγνομένου ποτὲ μεταξὺ τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος, ἡμᾶς δέ λανθάνοντος...... ἐν μικρῷ μὲν γὰρ διαστήματι λάθοι ἄν, ἀπ' ἀνατολῆς δ'ἐπὶ δυσμὰς τὸ λανθάνειν μέγα λίαν τὸ αἴτημα (Πέρι ψυχῆς. 2. 7).

S. Thomas ne dit-il pas expressément, qu'à la différence du son, la lumière se produit sans mouvement local [1] ? Que si ces philosophes disent parfois que la lumière met le milieu en mouvement, on sait assez qu'ils admettaient trois espèces de mouvements : le mouvement d'accroissement, le mouvement d'altération et le mouvement local. Ce dernier seul a une valeur mécanique.

Aristote a commis à ce sujet une erreur fort naturelle, mais qui est manifeste aujourd'hui. Il lui semblait incroyable qu'un mouvement pût s'étendre instantanément d'une extrémité du ciel à l'autre, comme on voit la lumière atteindre en un moment de l'Orient à l'Occident [2]. Eh bien ! ce qui lui paraissait incroyable est constaté par la science moderne : nous avons appris à sonder les dimensions de l'espace céleste ; nous savons y suivre le rayon des étoiles. Ce rayon met un temps parfois très long à nous parvenir. Si dans notre horizon habituel l'éclairement paraît instantané, c'est que les distances terrestres que notre œil embrasse sont extrêmement petites par rapport à la rapidité de la lumière. Sur la terre même, M. Fizeau a pu, en multipliant les distances par d'ingénieux artifices, prouver que la transmission de la lumière exige du temps.

L'argument d'Aristote n'a donc plus de valeur et doit être abandonné. De fait, le P. Pesch l'abandonne. Il admet que la lumière se propage par un mouvement. Mais, à côté de ce mouvement, il prétend conserver une place pour la cause scolastique. Il reconnaît les vibrations comme cause efficiente de la sensation ; il leur adjoint ce qu'il appelle la cause formelle, la qualité sensible corporelle qui, liée au mouvement, pénétrerait avec lui dans l'organe [3].

Remarquons d'abord que le terme « cause formelle » est

1. « Immutatio soni cum motu locali, sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis... quod autem dicitur de motu luminis aut reverberatione ipsius metaphorice dictum est (*Comment. de an.* 2. 14).

2. S. Thomas partage naturellement la méprise : « Nullus motus localis cujuscumque corporis potest esse subitus sive in instanti... cujus contrarium videmus quia in eodem instanti in quo corpus lucidum præsentatur, illuminatur diaphanum simul, et non pars ejus post partem (*Ibid*).

3. « Motus enim sensus afficere nequeunt nisi per sensibile aliquod proprium quod motui substernatur » (*Inst. philos. natur.*, p. 526).

tout à fait inexact. La vraie cause formelle est un élément intrinsèque constitutif de la réalité qu'elle cause. Celle dont parle ici le P. Pesch est une cause extrinsèque ; elle opère de l'extérieur. C'est une seconde cause efficiente.

Où est donc la preuve de l'existence de cette seconde cause ? N'est-elle pas supposée arbitrairement? Est-il croyable que deux causalités d'ordres absolument divers se trouvent obéir si exactement aux mêmes lois, que jamais la différence de leur nature ne soit trahie par une circonstance quelconque ?

Le P. Pesch répond qu'il en doit être ainsi pour que la sensation soit une vraie connaissance [1]. Cette allégation n'est pas sérieuse. Supposez que, suivant la théorie moderne, l'image soit préformée dans la faculté et que le mouvement extérieur ne fasse que la dégager, l'image n'en pourrait pas moins être semblable à l'objet, engendrer par conséquent une vraie connaissance. Il suffit que le mouvement fasse apparaître précisément la sensation conforme. En est-il ainsi ? Nous le verrons plus tard. Mais, pour le moment, nous devons maintenir que la valeur représentative de l'image dans la théorie scolastique tient uniquement à sa conformité avec l'objet, et nullement à l'origine de cette image [2].

Le mode de conciliation proposé par le P. Pesch n'a donc aucune valeur. C'est une assertion toute gratuite ; c'est sans preuve valable qu'il accole, pour les faire marcher de front, deux causalités disparates dont une seule suffirait. Si nous voulons concilier les deux théories, nous devons chercher ailleurs.

Peut-être arriverions-nous à les rapprocher, du moins d'une manière fort appréciable, en recherchant si la théorie de S. Thomas n'aurait pas un sens plus profond qu'il ne paraît au premier abord.

Que veut dire le Docteur angélique en parlant d'une trans-

1. « Ea est natura cognitionis ut non tantum causa nescio quæ efficiens extra cognoscentem esse debet, sed etiam causa formalis seu id quod species expressa repræsentat (*Ibid.* p. 382).

2. Dans la théorie scolastique, l'ange se sert d'une espèce intelligible mise en lui par Dieu. Il n'en atteint pas moins directement l'objet, parce que cette espèce est la ressemblance de l'objet.

formation du milieu par la qualité sensible corporelle ? Entend-il que la qualité passe réellement dans le milieu et s'y trouve physiquement reproduite ? En aucune façon. Il a grand soin d'exclure lui-même l'idée d'une reproduction physique. Il ne s'agit, dit-il, que d'une assimilation spirituelle ; et, pour préciser, il ajoute que la qualité n'est dans le milieu ou dans l'organe que d'une manière intentionnelle. Cette présence intentionnelle est nécessaire et suffisante, suivant sa doctrine, pour exciter la sensation [1].

Que signifient ces expressions : « assimilation spirituelle, assimilation intentionnelle » ? Ne sont-elles pas étranges ? On peut les comprendre, en rigueur, quand il s'agit de la faculté sensible et de l'organe : quel sens leur donner quand il s'agit du milieu ? Est-ce qu'un milieu matériel peut recevoir une impression spirituelle ? Peut-on attribuer à un corps brut une intention ?

Nous pensons que S. Thomas a simplement voulu dire ceci : qu'il se produit dans le milieu une disposition capable de reproduire l'image dans l'organe. Il définissait cette disposition par son but, parce qu'il n'en connaissait que le but. Il n'entrait pas dans ses habitudes de creuser les questions plus que ne le permettait la science de son temps. Mais cette disposition pourrait-elle exister dans un milieu matériel sans résulter de quelque état matériel ? Quel serait phyquement cet état matériel ? Il ne le savait pas, et ne s'en occupait pas, ne connaissant pas de moyen de le savoir.

Pourquoi donc, mieux informés aujourd'hui, ne pourrions-nous pas admettre que cet état est physiquement un mouvement ? Comme fait matériel, ce serait une vibration ; ce fait serait en même temps une disposition intentionnelle, parce qu'il aurait pour rôle et pour office propre d'éveiller dans l'être vivant et sensible la sensation convenable. Il n'y aurait donc point dans le milieu autre chose qu'un mouvement, comme le veut la physique moderne, mais ce mouve-

1. « Dico immutationem naturalem prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturæ, sicut cum aliquis infrigidatur aut calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis et non per modum naturalis formæ » (*Comment. de an.*, 2, 14).

ment répondrait à la disposition intentionnelle de notre grand docteur, puisqu'il en aurait la fonction.

Il nous semble que cette manière d'interpréter la doctrine de S. Thomas, tout en donnant un sens précis à une expression quelque peu mystérieuse, pourrait servir, sinon à identifier, du moins à rapprocher sensiblement les deux théories.

Resterait la troisième différence : d'où vient l'espèce sensible elle-même ? Dans l'interprétation ordinaire de la théorie scolastique, elle viendrait du dehors ; dans la théorie moderne, elle serait le produit de l'activité propre du sens.

Si l'interprétation commune des scolastiques doit être prise à la lettre, assurément les deux théories sont inconciliables. Je ne dissimulerai pas qu'on peut faire valoir en sa faveur beaucoup de textes de S. Thomas, qui parle fréquemment de l'espèce sensible comme imprimée par l'objet et comme reçue par l'organe. Attachait-il à ces expressions un sens parfaitement rigoureux ? Ce qui nous en fait douter, c'est l'impossibilité où l'on serait, dans ce cas, de donner un sens rationnel à certaines assertions du saint docteur.

S. Thomas enseigne, avec Aristote, dans le traité *de l'âme*, que le sens n'est pas semblable dans son action à l'appréhension de l'intelligence, mais à la considération de la science déjà acquise : « Quand l'animal a été engendré, dit-il, il est comme celui qui possède une science qu'il a apprise ; quand il sent actuellement, il est comme celui qui considère actuellement l'objet de la science[1]. » Il insiste sur cette idée en commentant le traité *de sensu et sensato*. Il remarque que l'acquisition de la science crée une habitude nouvelle dans l'âme. Le fait de sentir, au contraire, ne crée pas un sentiment nouveau, il le fait seulement passer à l'acte[2]. Dira-t-on

1. « Cum animal jam generatum est, tunc hoc modo habet sensum sicut aliquis habet scientiam quomodo jam didicit. Sed quum jam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui jam actu considerat » (*Comment. de an.* 2. 12).

2. « Sentire quod sequitur actionem sensibilis in sensum non fit secundum addiscere, sed secundum speculari... In eo qui addiscit generatur habitus scientiæ de novo, sed in eo qui sentit non generatur sensus de novo per actionem sensibilis, sed sensus fit actu operans, sicut contingit in eo qui speculatur actu » (*Comment. de sensu et sensato.* 10).

que S. Thomas n'entend parler ici que de la puissance sensitive que l'animal apporte avec lui en naissant? A ce point de vue, pourquoi eût-il comparé le sens à la science plutôt qu'à l'intelligence ou à toute autre faculté ? La science a un caractère spécial : elle ne renferme pas seulement la puissance, mais un premier acte au-dessus de la puissance, une préformation, une habitude acquise de telle ou telle pensée, qu'il ne s'agit plus que de mettre en acte complet. S. Thomas constate expressément qu'il en est de même du sens. Par la génération, l'animal n'acquiert pas une simple puissance, mais un premier acte, une sorte d'habitude naturelle, que l'influence de l'objet détermine à l'acte définitif[1].

Je n'ai jamais vu appuyer nulle part sur ces textes de S. Thomas. Ils me semblent cependant donner de sa doctrine une idée toute nouvelle.

La science ne comprend pas seulement une puissance vague de connaître, mais encore une tendance précise à telle ou telle notion que l'on retrouve en soi quand on en a besoin. De même, le sens ne devra pas seulement renfermer la puissance générale de sentir, mais la tendance précise à telle ou telle forme de sensation. Qu'aura donc à faire la cause extrinsèque ? Aura-t-elle besoin d'apporter du dehors la forme sensible toute préparée ? Nullement, puisque cette forme préexiste dans l'âme à l'état de disposition. La cause extrinsèque n'aura donc qu'à mettre en évidence cette disposition ; elle mettra en acte ce qui est déjà en puissance[2]. Elle rendra tout naturellement la faculté sensitive conforme, comme elle doit l'être, à la qualité corporelle de l'objet, puisque c'est précisément à cette conformité que la faculté est en puissance[3]. Il suffit d'une circonstance qui vienne dégager cette puissance et l'actualiser.

1. « Sicut autem de prima potentia aliquid mutatur in primum actum dum acquirit scientiam per doctrinam, ita de prima potentia ad sensum aliquid mutatur in actum, ut scilicet habeat sensum per generationem » (*Comment. de an.* 2. 12).

2. « Sensibile videtur faciens actu partem sensitivam ex eo quod erat in potentia ». (*Comment. de an.* 3. 12).

3. « Sensibile quod est agens facit ipsum esse tale actu quale est sensibile, cum sit in potentia ad actum » (*Ibid.*).

Ainsi, à un corps brut vous pouvez donner une forme nouvelle sans lui rien ajouter, parce qu'il a en lui la puissance de cette forme. Voulez-vous faire une statue avec un marbre, vous n'ajouterez rien au marbre ; au contraire, vous lui retrancherez, vous écarterez ce qui est de trop, de manière à mettre en évidence la forme voulue. De même pour la sensation : vous n'avez pas besoin, pour la rendre semblable à son objet, de lui apporter une forme du dehors ; elle a cette forme en puissance, comme la science a la notion en puissance. Il suffit qu'une influence appropriée vienne du dehors mettre cette forme en évidence et disposer la puissance sensitive à en user.

Il y a en effet cette différence entre le sens et la science, que la science use par elle-même et quand elle le veut des notions acquises ; le sens, au contraire, ne peut user de la forme sensible sans une influence extérieure[1]. Cela tient à la nature diverse des deux facultés : le sens, puissance matérielle, ce qui ne veut pas dire, au sens scolastique, qu'il ne soit que de la matière brute, ne peut agir que poussé ; l'intellect opère en vertu de son activité propre. Le sens n'agit donc que sous une impulsion reçue : alors il devient semblable en acte à l'objet, tandis qu'auparavant il ne lui était pas semblable en acte[2], mais seulement en puissance[3]. Autrement nous pourrions sentir sans l'influence des corps extérieurs : ce qui est, remarque S. Thomas, démenti par l'expérience[4].

On voit en quel sens précis l'image est reçue du dehors. Elle préexiste dans la faculté sensible, mais seulement en puissance. Il faut une action de l'objet sensible ou du milieu pour la faire passer à l'acte.

Il nous semble que ces assertions peuvent parfaitement être adoptées par les partisans de la théorie moderne.

1. « Sensibilia quæ sunt activa operationis sensitivæ sunt extra animam » (*Comment. de an.* 2. 12).

2. « Sensus postquam factus est actu a sensibili est similis ei, sed ante non erat similis » (*Comment. de an.* 2. 10).

3. « Anima sensitiva non est actu sensibilis, sed potentia tantum » (*Ibid.*).

4. « Si sensibilia actu sunt in sensu, sequitur quod possit sentire sine sensibilibus exterioribus » (*Ibid.*).

Quant à l'arrivée d'images qui viendraient de l'objet pour s'imprimer dans l'organe, S. Thomas, ainsi qu'Aristote en a combattu l'idée. C'était la théorie de Démocrite. Sans distinguer s'il s'agit d'images matérielles ou non, S. Thomas repousse l'idée même d'un flux d'images, comme il repousse, et nous repoussons avec lui, l'idée attribuée à Platon, que le mouvement extérieur ne ferait qu'avertir l'âme spirituelle, qui agirait ensuite par sa propre vertu. Nous tenons, avec le prince de l'École, qu'une certaine action extérieure agit en quelque manière sur la puissance sensitive, qui n'appartient pas à l'âme seule, mais à l'être humain tout entier, et contribue efficacement à la mettre en acte[1].

En quelle manière agit-elle ? S. Thomas s'est gardé de le préciser. Pourquoi cette action indéterminée, *quamdam operationem*, ne serait-elle pas un mouvement ?

Ainsi la théorie scolastique arrive à se rapprocher sensiblement de la théorie moderne. Celle-ci pourrait bien n'être qu'une explication plus complète et plus précise de celle-là, n'était la question de ressemblance plus ou moins exacte de l'image à l'objet, question de fait que nous nous réservons de traiter plus tard.

L'organe de la vue est merveilleusement conformé pour recevoir les mouvements si rapides et si délicats auxquels nous attribuons la lumière. Les rayons traversent d'abord plusieurs milieux transparents, dont le principal est le cristallin. Ces milieux ont un indice de réfraction calculé de manière à ce que l'image se forme à 17^{mm} 48 de distance, c'est-à-dire précisément sur la rétine placée en arrière. Les physiciens signalent dans ces milieux quelques imperfections : elles tiennent à ce que des substances vivantes, c'est-à-dire complexes et mobiles, ne peuvent avoir une

1. « Aristoteles... sensum propriam operationem non habere (docuit) sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum sed conjuncti..... In hoc Aristoteles cum Democrito concordavit quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem (*Sum. theol.* I, 84. 6).

régularité mathématique. En compensation, le cristallin a la faculté, que n'a pas la lentille de l'opticien, de modifier sa courbure et par là de s'adapter avec une grande précision à la distance des objets.

La rétine est un épanouissement du nerf optique étalé sur une membrane imprégnée d'un pigment noir que l'on appelle choroïde. On sait que les nerfs ne sont sensibles que par leur extrémité : aussi le point où s'épanouit la rétine est absolument insensible ; on l'appelle *punctum cæcum,* point aveugle. Les extrémités du nerf sont les cônes et les bâtonnets : les cônes moins longs et plus renflés, les bâtonnets plus longs et plus étroits. Ces éléments sont tournés vers la choroïde, de sorte que la lumière ne semble leur arriver que par réflexion. Les bâtonnets et les cônes sont inégalement distribués ; les bâtonnets manquent complètement au point que l'on appelle « la tache jaune » ou fosse centrale, qui est l'endroit où se fait la vision directe.

Une difficulté se présente ici. Le nerf optique est sans doute fort délicat ; néanmoins, ses molécules sont encore très massives par rapport aux ondes si subtiles du fluide lumineux. Ces ondes n'y sauraient produire de mouvement appréciable. La nature y a suppléé par un artifice dont on commence à entrevoir le secret. Chez les mammifères, les bâtonnets ont à leur extrémité un pigment rouge appelé pourpre rétinien ; ce pigment s'altère sous l'influence de la lumière, comme le chlorure de la plaque photographique. Le mouvement lumineux se trouve ainsi remplacé par une différence chimique [1], et l'effort incessant de la nutrition pour rétablir le pourpre rétinien explique suffisamment l'ébranlement de l'organe.

Comment est appréciée la différence des couleurs ? On n'a encore à ce sujet que des conjectures. On peut croire

1. Cette hypothèse expliquerait un fait d'expérience facile à constater. Au sortir de l'obscurité de la nuit, quand le jour commence à poindre, on ne distingue pas toutes les couleurs du même coup, mais la couleur rouge est la dernière dont on saisit le caractère propre. Or les rayons rouges sont précisément ceux qui ont l'activité chimique la plus faible. Il semblerait qu'il en faille une plus grande abondance pour impressionner la rétine.

toutefois que la diversité des cônes et des bâtonnets n'est pas étrangère à ce phénomène [1]. Les cônes manquent dans les animaux de nuit, qui n'ont à apprécier que des différences de forme.

Or il est possible de ramener les couleurs à quelques gammes fondamentales, où les nuances se succèdent avec des transitions si délicates qu'on ne saisit de l'une à l'autre qu'une différence presque insensible. On n'est pas très d'accord sur ces couleurs types [2]. On peut cependant sans invraisemblance les classer suivant trois séries : du blanc au noir en passant par les gris, du jaune mat au bleu en passant par les verts, du jaune d'or au violet en passant par les rouges. Il faut admettre, avec Young, que tous les rayons agissent sur les divers éléments du nerf optique, mais que les uns sont plus sensibles que les autres à certaines longueurs d'ondes. Cela posé, il se trouve que les trois séries correspondent fort naturellement aux divers états du nerf optique. Les blancs et les gris correspondent à l'éclairement égal, mais plus ou moins intense, des cônes et des bâtonnets. Les deux autres séries répondront à une différence d'éclairement croissante entre ces deux éléments de la rétine, la prépondérance appartenant aux cônes pour une série et aux bâtonnets pour l'autre. Dans ces conditions, les nuances les plus délicates peuvent être perçues à l'aide d'un très petit nombre d'organes distincts. On expliquera facilement les couleurs complémentaires, c'est-à-dire celles qui réunies donnent le blanc, par la compensation qui se produit entre rayons impressionnant inégalement, mais en sens opposé, les deux éléments de la rétine. Enfin, les formes si variées du daltonisme pourront être attribuées à la paralysie totale ou partielle de l'un de ces éléments.

Le sens de la couleur est le plus précieux pour la connaissance. Aristote l'a remarqué, la vue est le sens qui

1. Rood, *Rev. sc.*, 1880, 1er sem. nº 25.
2. Soury, *Rev. sc.* 1882, 2e sem., nº 5. Pour Helmholtz, les trois types sont le rouge, le jaune et le bleu. Hering admet trois couples : vert et rouge, jaune et bleu, blanc et noir. Young distingue le rouge, le vert et le violet.

nous importe le plus, parce qu'il nous révèle les différences les plus nettes et les plus nombreuses[1]. Toutes les autres sensations sont vagues si on n'y joint celle-là. Quoique l'on puisse penser de l'objectivité des couleurs, on ne peut nier que c'est par elles que nous caractérisons surtout les corps. Dans l'usage pratique de la vie, les couleurs sont pour nous comme les corps mêmes. Voir est le type de la connaissance le plus complet ; si ce renseignement nous manque, il semble que les indices fournis par les autres sens ne nous offrent que des énigmes.

La vue a ce double avantage d'offrir des données à la fois distinctes et simultanées, ce qui nous procure la facilité d'en saisir les rapports réciproques. D'un seul coup d'œil nous voyons beaucoup de choses, tandis que les autres sens ne fournissent que des données isolées, ou successives, ou confuses. Jamais l'aveugle n'arrive à saisir les formes avec la même netteté que le voyant ; il y trouve une foule d'équivoques qu'il ne peut résoudre. J'en ai vu un exemple assez amusant. On soumettait un jour à l'examen d'un aveugle-né une petite statuette représentant un chien. Il avait beau explorer l'objet avec cette délicatesse de tact merveilleuse chez ses pareils, il n'arrivait pas à deviner l'objet représenté. Il croyait que c'était une vache, et il prenait la queue pour une patte. La vue n'a pas de ces hésitations ; elle fait immédiatement la synthèse des parties.

Rien n'est beau comme la lumière ! Que seraient les corps sans la couleur ? Otez aux champs leur fraîche verdure, ôtez au ciel son tendre azur, ôtez l'éclat du jour qui remplit et anime l'espace, vaudrait-il la peine de vivre ? La lumière nous fait connaître les plus petits détails et les plus lointains espaces. Elle nous égaie, elle nous console, elle nous fortifie. Elle fait bondir l'agneau dans la prairie, et chanter l'oiseau sous la feuillée. Quand l'aurore apparaît et lance au loin dans l'espace ses teintes éclatantes et ses rayons humides de rosée, l'enfant se lève le cœur léger,

1. Μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν τι ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς. (*Métap.* I, 1).

il sent qu'il fait bon de vivre, il tombe à genoux et remercie le Créateur.

Les modernes disent que la lumière n'est en soi qu'un mouvement. Eh bien ! ce mouvement est peut-être plus admirable encore que la sensation de lumière. S'il n'a point la beauté sensible, il a la beauté intelligible, la beauté de l'ordre et de l'harmonie. Nous admirons les mondes qui suivent sans dévier leur chemin dans l'espace. Ne sont-ils pas plus merveilleux encore, ces mouvements délicats des derniers éléments de la matière qui s'étendent, s'entrecroisent, se réfléchissent avec une vitesse infinie et arrivent aux extrémités du monde gardant toujours leur individualité ? Qu'à des milliards de lieues se trouve une étoile, et dans cette étoile un peu d'hydrogène : la vibration de l'atome d'hydrogène se communique au milieu, et la voilà partie, se transmettant sans variation à des distances incalculables. Qu'il y ait à l'autre bout du ciel un œil intelligent, il pourra dire avec certitude : là il y a de l'hydrogène. Quel géomètre, quel ingénieur a fixé avec tant de précision les lois de la matière, pour que rien ne s'y perde, que rien ne s'y confonde, et qu'au sein du fluide le plus mobile, les impulsions les plus délicates se propagent par des routes sûres jusqu'aux confins de l'immensité ?

Aussi la lumière est-elle le chef-d'œuvre de la création matérielle. Si elle fait le bonheur de l'homme, elle fait l'admiration des purs esprits. C'est elle qui raconte à tous la gloire de Dieu ; et quand elle a éclaté au premier jour de la création, les intelligences bienheureuses en ont senti redoubler leur joie et leur amour [1].

1. « Cum me laudarent simul astra matutina et jubilarent omnes fili Dei » (Job, 38).

CHAPITRE III

DU TACT.

Nous voici arrivés au sens le plus fondamental et le plus essentiel. Le tact est le premier de tous les sens ; il est la base de toute la nature sensible. Toutes nos facultés sensitives semblent n'en être que des modifications[1].

Il est aussi le sens le plus indispensable, comme l'observe avec juste raison Aristote. Les autres sens sont donnés à l'animal pour faciliter et embellir sa vie[2]. Dépourvu même du tact, un animal ne pourrait ni se remuer, ni se nourrir, ni se défendre. Ce ne serait plus un animal.

Quels sont les faits nouveaux que nous révèle le tact ?

Après avoir contemplé l'oranger que nous avons pris pour type, je l'aborde et je le touche. Je sens aussitôt diverses impressions. Si j'essaie de les analyser, je remarque d'abord une résistance. Ma main a beau presser, elle ne peut passer ; ou, si elle peut écarter certaines parties plus mobiles, par exemple les feuilles et les petites branches, elle ne le fait pas sans éprouver une certaine difficulté et un frôlement caractéristique.

Je sens aussi une impression de température. Si je touche une orange le matin à l'heure de la rosée, elle est froide ; si je la touche après que le soleil l'a inondée de ses rayons, elle est toute chaude.

1. « Cum sint plures sensus, unus tamen est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit... omnes autem alii sensus fundantur super tactum » (*Sum. theol.* I, 76, 5).

2. Τὰς δ'ἀλλὰς αἰσθήσεις ἔχει τὸ ζῶον οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα, ἀλλὰ τοῦ εὖ. (Πέρι ψυχῆς, 3, 13). « Ostensum est enim quod est impossibile esse sine tactu...; alios sensus habet animal non propter necessitatem sui esse, qui sine eis potest esse et vivere, sed propter bene esse » (*Comment. de anim.* 3, 18).

Ceci, nous ne l'avons rencontré pour aucun autre sens. Aucun autre ne nous a offert ainsi deux séries de notions de nature absolument différentes. C'est qu'en effet il y a plusieurs sens dans le seul tact. Aristote en convenait[1]. Les physiologistes contemporains ont multiplié ces sens divers d'une manière peut-être excessive. Nous croyons que tous les ordres de sensations tactiles peuvent aisément se ramener aux deux cités plus haut.

Etudions en premier lieu le sens de la température, qui demande moins de développements.

Ce sens paraît nettement distinct de tout autre; et la notion qu'il apporte, l'espèce sensible qui le caractérise, pour employer le langage scolastique, est spécifiquement différente des autres notions. Le sens de la température n'est pas toutefois sans analogie avec le sens du goût, bien qu'il donne une image absolument différente. Comme les saveurs se ramènent à deux sensations opposées, le doux et l'amer, la température se ramène à deux sensations opposées, le chaud et le froid. Comme le sens du goût est mêlé sur la langue avec le sens du tact, le sens de la température est mêlé avec le tact sur toute l'étendue de la peau, organe naturel de cet ordre de phénomènes.

Il résulte de l'étude détaillée de la peau que les nerfs du tact et ceux de la température ne sont pas les mêmes et ne sont pas répartis de la même façon[2]. Des parties du corps très sensibles à la température sont au contraire peu sensibles aux autres impressions tactiles. Voici comment est constatée par les physiologistes la finesse du tact. Prenez un compas à pointes très fines, et rapprochez les deux pointes à une très petite distance. En appuyant les pointes de ce compas sur les parties du derme les plus sensibles, la paume de la main par exemple, vous sentirez distinctement les deux pointes ; dans d'autres parties, à moins que vous ne les écar-

1. Ἀφὴ οὐκ αἴσθησις ἕν, ἀλλὰ πολλά. (Πέρι ψυχῆς, 2. 11). — Εἰ γὰρ ἡ ἀφὴ μὴ μία ἐστὶν αἴσθησις, ἀλλὰ πλείους, ἀναγκαῖον καὶ τὰ ἅπτα αἰσθητὰ πλείω εἶναι. (*Ibid.*)

2. Ch. Richet, *Recherches expérimentales sur la sensibilité*. Paris, 1877.

tiez beaucoup plus, vous ne sentirez qu'une piqûre[1]. Eh bien ! les parties les plus sensibles au toucher ne sont pas toujours les plus sensibles à la température. La plante des pieds, par exemple, a une sensibilité assez vive à la chaleur et assez obtuse au contact. L'anatomie ne révèle point ces différences. Tous les nerfs de la peau sont également terminés par des petites touffes de fibrilles repliées en boucles, auxquelles s'entremêlent divers corpuscules, corpuscules de Meissner, corpuscules de Pacini ; on ne peut saisir aucun rapport constant entre la forme de ces corpuscules et la différence des impressions. On ne peut juger de celles-ci que sur le vivant.

Si on pousse les expériences plus loin, on croit entrevoir une différence entre les nerfs qui sentent le chaud et les nerfs qui sentent le froid[2], comme il y a une différence entre les nerfs qui sentent le doux et ceux qui sentent l'amer. Ainsi chaque ordre de sensation nettement différent aurait son organe propre et serait physiquement caractérisé par l'ébranlement d'un nerf spécial.

La peau n'est donc pas à proprement parler un organe. Les organes sont les nerfs qu'elle protège. Selon la remarque très juste d'Aristote, la peau est plutôt le milieu qui transmet la sensation, milieu adhérent et vivant, tandis que les autres milieux font partie de la nature extérieure[3]. Le Docteur angélique s'est montré ici moins réservé que son maître ; il pense qu'il y a un organe unique pour toutes les sensations tactiles[4]. L'expérience n'a pas confirmé cette prévision.

Le sens de la température, comme celui des odeurs ou des saveurs, sert peu pour la connaissance, mais il est nécessaire pour la conservation de la vie. La vie ne s'entretient que par un mouvement incessant des molécules vivantes ; ce mouvement correspond à un certain degré de chaleur et doit

1. Mathias Duval, *Physiologie*, p. 570.
2. Goldscheider, *Revue scient.* 1885, 1er sem., n° 22.
3. Ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ ἡ σαρξ, (Πέρι ψυχῆς, 2, 11).
4. « Sicut philosophus videtur dicere, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem, qui tamen non separantur secundum organum » (*Sum. theol.* I, 78, 3).

être maintenu dans des limites très restreintes. Rendez-le moins rapide, les échanges de la nutrition deviennent impossibles. Exagérez-le, les tissus ne peuvent plus maintenir leur organisation. La température s'équilibrant très rapidement d'un corps à l'autre, il est d'une extrême importance que l'animal soit averti sitôt qu'il approche d'un corps qui lui apporterait ou lui enlèverait trop de chaleur. La sensation, comme une sentinelle vigilante, donne le signal ; si elle n'est pas écoutée, elle tourne bientôt à une souffrance aiguë. Chose singulière, cette souffrance est la même à l'approche d'un corps très chaud et à l'approche d'un corps très froid ; un membre gelé cause une douleur semblable à une brûlure. Aussi dans les deux cas le désordre est-il pareil, une désorganisation complète des tissus.

Qu'est la chaleur en soi et dans les corps qui la rayonnent ? Nous avons traité le problème dans sa généralité à propos de la couleur, nous n'y reviendrons pas. Pour les modernes, la chaleur est un mouvement intime des molécules des corps. Leur théorie peut s'accorder avec la théorie ancienne de la même manière et dans la même mesure que pour les sons et les couleurs. J'ai entendu dire au regrettable M. Desains, dans son cours de physique, que la théorie mécanique de la chaleur est mieux prouvée encore que celle de la lumière. Dans les corps, l'accroissement de la chaleur est signalé par une dilatation très sensible. Il semble que les molécules s'écartent l'une de l'autre pour évoluer plus commodément. Y a-t-il dans les corps chauds autre chose que cette dilatation et les vibrations ou rotations dont elle est l'effet extérieur ? Que peut être la chaleur comme qualité des corps bruts ? Cette notion, comme celle d'odeur, offre un aspect assez subjectif, très mêlé de plaisir et de peine ; et l'on conçoit difficilement ce qui reste quand on a fait abstraction de l'affection que nous éprouvons. La chaleur est tout d'abord une impression de nos organes sensibles, et ce qu'elle est au dehors ne peut se définir que par la propriété de causer en nous cette sensation ou par l'état que cette propriété suppose. Quel est cet état ? Il appartient à la science expérimentale de le rechercher.

Passons à la notion de résistance, bien plus importante pour la connaissance des corps.

La résistance n'est pas à proprement parler une sensation, c'est un fait. Plus exactement, c'est la notion générale par laquelle nous caractérisons certains faits, et, comme telle, elle n'est atteinte complètement que par l'intelligence. Le sens toutefois a une certaine notion de la résistance. L'animal n'est pas arrêté comme une pierre qui tombe est arrêtée par le sol qu'elle touche ; il s'arrête parce qu'il sent l'impossibilité de continuer son mouvement.

Quel est le caractère propre de cette sensation ?

Il est assez difficile de le définir. Nous le remarquons très peu, tournés tout entiers que nous sommes vers la conséquence extérieure, qui est ordinairement la seule chose qui nous préoccupe.

On dit : pour sentir la résistance, il faut sentir son mouvement. Cela est vrai. On a donc imaginé un sens musculaire, qui nous ferait sentir le mouvement de nos muscles. Quelques-uns y ont ajouté un sentiment de l'effort, qui marquerait le départ de l'influx nerveux commandant le mouvement.

M. Fouillée a produit des arguments très ingénieux en faveur du sentiment de l'effort, qu'il a cherché d'ailleurs, par une intention louable, à spiritualiser [1]. Malheureusement, les arguments ne peuvent remplacer ici le témoignage de la conscience. Comment distinguer en nous-mêmes ce sentiment de l'influx nerveux. J'ai beau me sonder, je n'y arrive pas. Je ne distingue en moi que deux choses : désir de faire un mouvement, sentiment d'un changement dans le membre remué. Je ne nie pas que le désir d'un mouvement n'implique quelque changement matériel dans les cellules motrices, et que ce changement même ne soit le point de départ de l'ébranlement des organes moteurs. Mais ce changement dans les cellules cérébrales est absolument ignoré de nous. Sans l'anatomie, nous n'en aurions aucune connaissance. Nous savons seulement que nous avons voulu remuer, mais

1. *Évolutionisme des idées-forces.* Paris, 1890.

nous ignorons profondément, de notre science spontanée et naturelle, que pour satisfaire ce désir il fallait qu'un influx nerveux partît de tel ou tel point.

Ce que nous appelons vulgairement le sentiment de l'effort est tout autre chose. Ce sentiment n'est pas localisé par nous dans le cerveau, où tout ce qui doit surgir au dehors est préparé pour ainsi dire dans les ténèbres ; il est rattaché à la tension exceptionnelle des muscles. Faites un mouvement énergique du bras, vous sentez tout le membre se raidir jusqu'à l'épaule. C'est là ce qu'on appelle proprement faire effort. Nous en jugeons par le même sentiment qui nous fait apprécier les changements de l'organe moteur.

Quel est donc ce dernier sentiment, et doit-on l'appeler, comme on le fait communément aujourd'hui, sensation musculaire ? Ce terme est-il exact? Le siège de ce sentiment est-il bien dans les muscles ? Tel n'est pas l'avis d'expérimentateurs très compétents. A les en croire, ce sentiment résiderait plus tôt dans la peau distendue par les mouvements des muscles[1]. Il disparaît en effet souvent quand la peau est paralysée ou altérée. On a vu des malades dont la peau avait été profondément désorganisée par des brûlures, ne plus pouvoir se rendre compte des mouvements de leurs membres. Même à l'état normal, essayez de remuer les doigts en analysant vos impressions : que distinguez-vous les yeux fermés ? Rien autre chose que des tensions et des compressions de la peau : c'est par là que vous jugez des mouvements accomplis. Remarquez que, si vous sentiez directement l'effort du muscle, c'est dans l'avant-bras que vous sentiriez, par exemple, l'extension de la main, car ce mouvement est opéré par un muscle de l'avant-bras. Or quiconque n'est pas anatomiste ignore cette particularité. A peine en pourrait-il avoir un soupçon, s'il pensait à regarder son bras en accomplissant le mouvement, ou si le mouvement était violent. Dans ce dernier cas, en effet, le muscle en jeu, se gonflant avec exagération, finirait par distendre la peau.

1. Gley, *Revue philosophique*, déc. 1885.

Comment attribuer la perception du mouvement au sentiment de contraction du muscle, puisque nous ignorons naturellement quel est le muscle intéressé ?

Le nom de « sensation musculaire » ne représente donc pas la réalité du phénomène. Il vaudrait mieux dire : sensation de tension ou de compression ; car, ce que l'on sent réellement, ce sont des déplacements de la peau. Ce sens serait alors analogue à ceux que l'on a appelés « sens de pression, sens de traction », qui se rapportent à la manière dont la peau a été tendue ou comprimée par un corps etranger. Toutes ces impressions diverses, distinguées par un grand nombre de physiologistes contemporains, devraient donc être classées sous un seul sens, qu'on pourrait appeler le sens de la déformation.

Nous aurons ainsi défini plutôt l'objet direct du sens du tact que son caractère spécifique. Ce caractère est, comme nous l'avons marqué, assez obscur. Mais, si la déformation devient par trop considérable, alors la sensation s'exagère et se manifeste par une vive souffrance [1].

Si nous plaçons le siège de la sensibilité tactile dans la peau où se trouvent les terminaisons des nerfs, notre intention n'est pas cependant de nier une sensibilité obscure et générale qui serait répartie dans tout l'organisme. Sans parler des sensations internes qui semblent se rapporter à des nerfs spéciaux, nous serions très portés à admettre une sensibilité vague de toute matière animale vivante, dont la sensibilité nerveuse ne serait qu'une forme plus énergique et plus précise. Toute chair, dérangée de sa forme normale, tressaille. Dans les animaux inférieurs composés seulement de protoplasma tout est sensible. Il en est de même chez les animaux supérieurs pour les parties modifiées par un *processus* inflammatoire. Si dans l'état normal la sensibilité

1. Certains physiologistes admettent des nerfs spéciaux pour la douleur. Cela nous paraît peu croyable. La douleur doit être attachée, pour le tact comme pour toute autre sensation, à une exagération défavorable. Il est vrai qu'on arrive quelquefois à supprimer la douleur sans supprimer toute sensibilité tactile. Est-ce la preuve d'une différence dans les organes ? Pour le conclure avec certitude, il faudrait mieux connaître le mécanisme de l'anesthésie.

distincte se réfugie dans les nerfs, c'est que les nerfs seuls réunissent toutes les conditions nécessaires à l'exercice de la sensibilité. Il faut, en effet, que la matière sensible soit à la fois assez agrégée pour se maintenir d'elle-même dans une forme déterminée, et assez molle pour s'en écarter facilement. Un liquide, comme l'eau, ne pourrait être sensible, n'ayant point de forme à lui propre qu'une cause extérieure pût modifier ; un solide, comme le bois, ne pourrait l'être davantage, ne pouvant être modifié sans être désorganisé. Les nerfs seuls, chez les animaux perfectionnés, offrent la complexion voulue. Ils ont une forme définie, et cette forme est modifiable par un très léger effort.

Il est bon de rappeler ici, pour prévenir toute confusion, que, si la facilité avec laquelle un corps se modifie est une condition nécessaire de la sensation, elle ne suffit pas à elle seule pour l'expliquer. Il faut encore, et nous l'avons indiqué plus haut, la modification spirituelle atteignant la faculté sensitive[1] : autrement beaucoup de corps bruts pourraient sentir[2]. L'expérience nous montre, d'ailleurs, que tout changement matériel du vivant n'entraîne pas inévitablement un changement spirituel ou une sensation. La sensation n'a lieu que quand la forme vivante est altérée par une cause étrangère : les changements que la vie produit elle-même à l'intérieur sont généralement inconscients. Il semble que la sensation ne soit qu'une protestation de la vie contre une incursion du dehors.

Mais l'impression matérielle est la condition *sine qua non* de la sensation, parce que c'est elle qui lui donne le branle et met en acte la faculté sensitive. Nous l'avons dit plus haut, la sensibilité n'agit pas d'elle-même, il faut qu'elle

1. « Est duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis ». (*Sum. theol.* I, 78, 3).

2. « Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritalis, per quam fiat intentio formæ sensibilis in organo sensus, alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corporalia naturalia sentirent dum alterantur » (*Ibid*).— Notons, pour les personnes peu accoutumées à la terminologie scolastique, que le mot « organe » dans le langage du XIII[e] siècle, signifie tantôt les tissus qui constituent la forme extérieure et visible, tantôt la puissance qui anime ces tissus. C'est une remarque de Cajetan (*De an.* l. 2, ch. 1).

soit poussée. C'est une faculté essentiellement passive[1]. Sans doute elle a une certaine activité : le phénomène de la sensation est une opération d'un genre spécial ; par suite, la puissance qui le produit est active. Mais cette activité ne s'exerce pas sans être provoquée, et ne s'exerce que dans la mesure où elle est provoquée[2]. C'est un fait d'expérience interne et externe. Nous avons la conscience que la sensation est déterminée par quelque chose d'étranger à la faculté sensitive[3]. La moindre observation nous révèle que toute sensation est liée à un changement matériel des organes[4]. C'est que la faculté sensitive, par le fait qu'elle relève d'un sujet corporel bien qu'animé, subit les conditions de tout ce qui est matériel, et ne peut se mettre en mouvement que sous l'action d'un corps en mouvement[5].

Il y a donc autant de formes générales de sensation qu'il y a de manières dont le corps organique peut être affecté par les mouvements des autres corps. Aux mouvements de masse des corps pondérables qui nous entourent répondent les impressions tactiles ; aux vibrations moléculaires de ces corps répond la sensation de chaleur. Si les corps s'évaporent en particules très ténues qui voyagent dans l'air, ils affectent l'odorat ; si ces particules sont dissoutes et agissent chimiquement, c'est le goût qui est sollicité. Les mouvements subtils et réguliers de l'air engendrent les sons, et les vibrations infiniment délicates de l'éther déterminent la sensation de couleur. C'est, en tout, six formes de sensations perçues par cinq organes généraux. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de les multiplier davantage. Les savants qui ont imaginé une faculté spéciale pour l'appréciation du lieu, pour le chatouillement, etc.[6], ne se sont peut-être pas assez rendu

1. « Sentire est quoddam pati » (*Comment. de an.*, l. 2, 23).
2. « Est autem sensus quædam potentia passiva quæ nata est immutari ab exteriori sensibili » (*Sum. theol.* I, 78, 3).
3. Zigliara, *Logica*, p. 170.
4. « Sentire et consequenter operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione » (*Sum. theol.* I, 75, 3).
5. M. l'abbé Farges a très heureusement comparé à certains égards la sensation et l'objet senti au mobile et au moteur. (*Théorie du moteur et du mobile*, Paris, 1886).
6. Mathias Duval, *Physiologie*, p. 574.

compte de ce que ces sensations ont de complexe et de la possibilité de les ramener à des sensations plus élémentaires. La possibilité d'isoler l'une de l'autre de semblables sensations ne prouve pas nécessairement leur nature spéciale, mais seulement qu'elles impliquent quelque condition particulière qui se trouve accidentellement en défaut.

Les anciens n'ont guère moins multiplié les sensations que les modernes, mais à un autre point de vue. Leur attention était toute portée à l'extérieur. Ce qui les préoccupait, ce n'était pas le caractère spécial de la sensation, mais plutôt le caractère de l'objet représenté. Ils ont ainsi distingué dans les corps une foule de qualités sensibles : le lourd et le léger, le rude et le poli, le dur et le mou, le sec et l'humide, etc. Nous avons appris à ramener ces diverses qualités à des états particuliers des corps, et les sensations qu'elles occasionnent aux modes généraux d'action des corps sur l'organe.

Nous venons d'étudier de quelle manière et par quelle sensation nous apprécions les mouvements de notre corps, et par suite les résistances qu'ils rencontrent. Mais, dira-t-on, cette sensation tactile de déformation ou de mouvement est quelque chose de très subjectif. Que révèle-t-elle directement ? Rien autre chose qu'un état de l'organisme. Comment donc les philosophes sont-ils d'accord avec le vulgaire pour considérer le tact comme le sens objectif par excellence ? L'homme le plus convaincu de l'objectivité de la vue a cependant parfois un doute : il veut s'assurer que telle vision n'est pas une vaine apparence. S'il peut toucher, il n'hésite pas à se déclarer satisfait.

C'est que la portée des sens ne doit pas s'apprécier seulement par le caractère propre et distinctif de leurs actes, mais surtout pour l'usage auquel ils sont appliqués.

L'animal est tout tourné vers le dehors. Ce n'est pas un être isolé qui puisse vivre uniquement sur lui-même : il a besoin des choses du dehors pour exister. C'est du dehors que viennent tous les dangers qui menacent son organisation à la fois si délicate et si résistante. Sent-il un besoin, c'est au dehors qu'il faut s'adresser pour le satisfaire ;

appréhende-t-il une souffrance, c'est le dehors qu'il faut sonder pour apprendre les moyens de l'éviter. Sait-il seulement qu'il y a un dedans et un dehors, un moi et un non-moi ? Non, sans doute ; ce sont des idées humaines qui ne préoccupent guère la brute. Mais elle agit comme si elle les avait, toujours en vue des choses du dehors. S. Thomas avait bien saisi cette circonstance : il disait, après Aristote, que l'animal n'affirme ni ne nie, mais qu'il fait quelque chose d'analogue en recherchant ou en évitant [1]. Chercher ou éviter une chose, n'est-ce pas implicitement en supposer l'existence?

L'animal cherche donc les choses du dehors, il veut se mettre en rapport avec elles. Or, c'est par le tact que ce rapport est le plus complètement réalisé. Les autres sens ne donnent guère que des craintes ou des espérances. Le tact met immédiatement en présence d'une cause de plaisir ou de douleur. Il donne l'expérience de ce qui se passe au dehors, non plus par des formes plus ou moins précises, par des prévisions et des dispositions lointaines, mais par une attaque directe et, pour ainsi dire, brutale.

Mais l'homme a un autre but que la conservation ou l'agrément de la vie. Cet être supérieur a un autre sentiment que de vivre et de bien vivre ; il veut savoir, il applique ses sensations à ce but plus noble, et en fait des instruments de connaissance [2]. Cette tendance se révèle en lui, dès l'âge le plus tendre, par un sentiment inconnu à l'animal : c'est la curiosité. La curiosité est, dit-on, un vice ; en tous cas, c'est un vice dont l'animal est incapable. Voyez ce jeune enfant qui peut à peine tourner la tête : il est déjà tout regard, il veut tout voir. Ses faibles mains peuvent à peine se joindre qu'il entreprend déjà de petites expériences, comme le dit d'une manière si charmante le philosophe de l'enfance, M. Perez. Il explore tous les objets, non

1. « Quando sensus sentit aliquid delectabile aut triste, quasi affirmans aut negans id quod sensu percipitur esse delectabile aut triste, tunc prosequitur per appetitum, id est desiderat aut fugit ».(*Comment. de an.* 3,12.

2. « Cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis ». (*Sum. theol.* III, 11, 2).

pour le besoin qu'il en a, mais pour savoir ce qu'il y a dedans. Quand il sera grand, si les soins de la vie ou l'ardeur des plaisirs n'ont pas amorti cette tendance native, le même sentiment lui fera courir le globe, drainer les mers, sonder les espaces célestes, ou les abîmes plus profonds encore de la pensée.

Les sens ont donc dans l'homme une fonction plus élevée que dans l'animal ; ils lui servent à constater ce qui est. Or, c'est par le tact qu'il peut le constater de la manière la plus certaine. Les autres sens ne nous montrent leur objet que de loin. Ils en saisissent plus ou moins directement quelque propriété accidentelle. Le tact nous présente l'objet même agissant sur nous ; il en subit directement l'action, il entre en commerce immédiat avec la cause extérieure ; il se sent modifié par elle, non comme par une force dont il induit l'action plutôt qu'il ne la constate, mais comme par une force vivante et présente, dont l'énergie actuelle le saisit, le trouble, le pénètre, indépendamment de lui et malgré lui. Comment douterait-il ? c'est un fait qui s'impose. L'impossibilité de poursuivre l'action commencée, le froissement douloureux si l'on insiste, font sentir le non-moi présent qui vous arrête et vous résiste. Aussi l'homme qui a touché volontairement et avec réflexion est absolument certain. Quand les apôtres ont vu le Christ ressuscité, ils pouvaient croire à un fantôme ; quand ils ont touché et baisé ses mains et ses pieds sacrés, ils sont tombés à genoux, vaincus par l'évidence.

Il y aurait bien des choses à dire encore sur les sens externes. Dans ces derniers temps, on s'est livré sur eux à une foule d'expériences. Ces expériences sont curieuses ; je ne crois pas toutefois qu'elles aient considérablement modifié ce que nous savons des caractères généraux des actes sensitifs. Les phénomènes de l'hypnose ne sont pour la plupart que l'exagération de ce qui se passe dans les rêves. Les sens nous abusent de mille façons quand notre raison n'est plus là pour les contrôler ; cela ne prouve point qu'ils nous trompent dans l'état de veille, quand nous sommes en disposition de vérifier leurs rapports par des expériences voulues.

Cela peut faire juger néanmoins, remarquons-le en passant, que le phénomène est assez complet, dans bien des cas, sans une cause extérieure à l'organisme, pour que nous puissions nous y méprendre.

D'autres recherches très curieuses ont été faites sur la mesure des sensations. On a essayé d'établir un rapport mathématique entre l'intensité de la sensation et l'énergie de l'excitation. Cette loi est loin d'être fixée d'une manière irréfragable. Elle a l'inconvénient de reposer sur cette hypothèse, qu'en multipliant le premier degré de la sensation, on obtient l'énergie des degrés supérieurs. Ceci n'est nullement évident. Nous serions très portés, au contraire, à admettre, avec M. Bergson[1], que des degrés d'intensité ne sont pas des accumulations d'une sensation élémentaire, mais de véritables changements de qualité. Et quand on aurait trouvé le rapport fixe et évident, croit-on que l'on aurait changé l'opinion que l'homme s'est toujours faite de la faculté sensitive ? Parce qu'on aurait ramené la sensation à l'ordre des choses mesurables, l'aurait-on ramenée par là à l'ordre des choses matérielles ? Non, sans doute ; le temps se mesure, et le temps n'est rien de matériel.

N'insistons pas. Nous ne nous occupons ici que de chercher les éléments que la sensation fournit à la perception. Nous avons vu les sens externes présenter six éléments : saveur, odeur, son, couleur, température et résistance. Ces six données nous offrent-elles une idée complète ? suffisent-elles pour former un sens achevé ? épuisent-elles tout ce qui est compris dans cette proposition si simple : ceci est un oranger ? Non, assurément ; il faut donc chercher plus loin.

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan 1889.

CHAPITRE IV

DE L'ÉTENDUE ET DES SENSIBLES COMMUNS.

Non seulement l'objet que je désigne sous le nom d'oranger résiste à mes efforts, non seulement il me fait éprouver une certaine température et m'offre un ensemble de couleurs diverses, mais toutes ces sensations ont un caractère commun qui ne se rencontre point, ou ne se rencontre que d'une manière très vague, dans les sensations de son et d'odeur. Les sensations dont nous parlons sont, pour ainsi dire, multiples, tout en ayant une certaine unité. Bien qu'elles se présentent chacune comme un tout, on peut y reconnaître un grand nombre de parties diverses, que l'on ne distingue les unes des autres que par des limites arbitraires : en un mot, elles sont étendues. Voilà une nouvelle condition qui se rattache aux précédentes, qui cependant en diffère. Quand nous imaginons cette condition à part, lui attribuant un minimum de couleur et une résistance nulle, nous l'appelons « espace ».

D'où vient cette nouvelle notion ? Elle est très certainement sensible. Il n'y a pas à douter qu'elle ne nous vienne par les sens, et que les animaux ne la possèdent comme nous. Si nous n'avions ni la vue ni le tact, nous n'aurions aucune idée, ou une idée bien vague, de l'étendue. Mais tous les êtres saisis par ces deux sens nous apparaissent étendus, et nous ne pouvons nous les représenter autrement qu'étendus.

A quel sens devons-nous attribuer cette donnée ? Est-il possible qu'elle relève de deux sens à la fois ? vient-elle de la vue ? vient-elle du tact ? Si nous ne faisions que voir, sans jamais toucher, pourrions-nous imaginer quelque chose d'étendu ?

Kant attribue cette notion, non à un sens particulier, mais à la puissance sensitive elle-même. Il en fait une forme innée de la sensibilité, qui serait la condition préalable de toute appréhension sensible. Nous croyons, au contraire, que rien n'est moins inné que la notion d'étendue, et que rien ne s'explique plus facilement par les conditions mêmes où se produit la sensation.

Qu'est l'étendue dans les corps ? C'est, avant tout, une multiplicité de parties [1]. Les corps nous offrent une foule innombrable de parties coexistantes et rangées dans un certain ordre ; c'est à raison de cette circonstance que l'on définit souvent l'étendue « un ordre des parties, *ordo partium* ». Il est donc tout naturel que chaque partie d'un corps excite une sensation correspondante dans l'organe, et que la sensation totale reproduise l'ordre des parties de la cause qui l'a provoquée. Il n'y a là ni difficulté ni mystère. Cette solution si simple implique sans doute la croyance à l'objectivité fondamentale de la sensation ; mais elle est elle-même un préjugé en faveur de cette croyance, en dehors de laquelle tant de choses sont inexplicables.

La notion d'étendue s'explique donc très bien par cette circonstance qu'un corps plus étendu agit sur nos sens par plus de parties. Il n'y a point là, comme le remarque S. Thomas, une forme spéciale, ni une action distincte et spécifique. Le sens n'est impressionné que par une des propriétés sensibles que nous avons déjà étudiées [2]. Il y a cependant une différence dans cette action. Le corps plus étendu, ayant plus de parties, agit sur une plus grande étendue de l'organe [3] : ainsi le vert des prés n'agit sur notre vue que par sa couleur verte ; mais un pré plus étendu produira sur la vue une action plus étendue. De même pour le tact : une tête d'épingle offrira une résistance aussi bien qu'une

1. « Omnis quantitas in quâdam multiplicatione partium consistit ». (*Sum. c. Gent.*, 1, 69).

2. « Sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris (*Sum. theol.* I, 78, 3).

3. « Hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus à magna superficie et à parvâ ». (*Ibid.*)

orange ; mais la résistance de l'orange s'appliquera à beaucoup plus de parties de ma main. Les autres sens n'ont point ces différences, parce qu'ils n'ont point rapport à des grandeurs appréciables.

Ainsi l'étendue n'offre point une forme de sensation distincte, mais elle apporte une certaine diversité dans les sensations de la vue et du tact. C'est en ce sens qu'elle est dite une qualité sensible. Les scolastiques l'appelaient un sensible commun, par opposition aux sensibles propres, qui ne sont saisis que par un seul sens [1].

Il ne faudrait pas croire toutefois, qu'en percevant un plus grand nombre de parties d'un même corps, l'œil ou la main émette un plus grand nombre d'actes de vision ou un plus grand nombre de sensations tactiles. L'acte est unique en lui-même ; il n'est pas divisible suivant les parties de la forme sensible. Il s'applique à toutes dans sa simplicité, et les embrasse toutes ensemble comme un seul et même objet [2], comme un seul tout. Mais ce tout peut être plus ou moins grand, selon que le sens s'applique à un corps dans son entier ou à une partie de ce corps. Le sens envisage alors cette partie comme un tout partiel, si l'on veut bien permettre cette expression.

Quel est le plus petit tout partiel que le sens puisse considérer ; autrement, quel est le minimum perceptible ? Cette question a beaucoup préoccupé les penseurs contemporains. Je ne trouve point qu'Aristote ou S. Thomas aient essayé de la résoudre. Au reste, le minimum perceptible varie considérablement suivant les personnes, et aussi avec les instruments employés. Le microscope, à mesure qu'il se perfectionne, fait passer des objets toujours plus petits au-dessus des limites assignées par la nature à la finesse de notre perception. Ainsi se vérifie cette pensée de S. Thomas et d'Aristote, qu'aucune grandeur n'est en soi invisible, il suffit de trouver un œil approprié [3].

1. « Sensibile proprium est quod non possit alio sensu sentiri ». (*Comment. de an.*, 2, 13).

2. « Utitur toto divisibili ut quodam modo uno indivisibili ». (*Sum. c. Gent.* 1, 69).

3. « Nullam magnitudinem esse invisibilem scilicet quantum est in se,

Jamais cependant nous n'arriverons à saisir les plus fines parties de la matière, et les derniers éléments des choses, s'il y a des éléments derniers, nous échapperont toujours. La nature même de nos organes nous les rend inaccessibles. Ces organes, eux aussi, sont composés de parties en nombre indéfiniment croissant ; un changement appréciable ne saurait y être produit que par l'ébranlement d'un certain nombre de ces parties. L'organe de l'œil, si délicat qu'il soit, n'éprouverait pas une modification réelle dans son état vital, s'il n'était touché par des vibrations très petites sans doute, mais cependant considérables par rapport aux derniers éléments qui le constituent. Or, sans une modification matérielle, il n'y a pas de sensation. La plus petite sensation correspond déjà, par conséquent, à un ensemble de causes extrinsèques.

Remarquons que chacune de ces causes peut entrer indifféremment dans la constitution de plusieurs ensembles voisins. Le pinceau de lumière le plus petit qui puisse émouvoir ma vue est composé d'une foule de rayons, et chacun de ces rayons élémentaires, insaisissable isolément, peut s'unir avec d'autres rayons voisins pour former un autre ensemble. Si donc un ensemble lumineux se présente, nous pourrons y distinguer plusieurs pinceaux de lumière ; mais ces pinceaux, minimum visible, pourront être formés indifféremment d'une foule de manières, suivant les rayons élémentaires réunis pour les composer. Nous distinguerons ainsi, dans l'ensemble, des parties avec limites absolument arbitraires. Le tout aura cet aspect que nous appelons « continu ».

Ainsi, quoi qu'il en soit de la constitution intrinsèque des corps, la nature de nos organes est telle que les corps ne peuvent nous apparaître que continus.

Les physiologistes contemporains ne se sont pas contentés des vues si simples que nous indiquons. Ils ont fait de grands efforts pour déterminer par l'expérience si la notion de l'étendue relève primitivement de la vue ou seulement du tact. Il s'est formé deux écoles. Les nativistes soutiennent que la

quamvis sit invisibilis propter defectum visus ». (*Comment. de sensu et sensato*, 15).

notion d'étendue est perçue immédiatement par l'œil en vertu de sa conformation naturelle ; les empiristes prétendent que cette notion s'acquiert d'abord par le tact et que l'œil n'y arrive que par une sorte d'éducation. La grande autorité d'Helmholtz a donné longtemps la prépondérance à ces derniers. Cependant des expérimentateurs récents, tels que M. Egger, inclinent vers la théorie nativiste. M. Dunan, qui a fait à ce sujet des expériences très remarquées, veut qu'on admette deux notions qui n'auraient entre elles qu'un rapport lointain : une notion d'étendue visuelle, et une notion d'étendue tactile [1].

Nous croyons que l'on a beaucoup compliqué la question, faute de la bien délimiter. Et d'abord, nous n'accordons pas à M. Dunan une différence essentielle entre l'étendue visuelle et l'étendue tactile. Il est d'expérience, nous le savons, que les aveugles auxquels on rend la lumière ont peine à reconnaître par la vue, dans les premiers moments, les objets qui leur étaient les plus familiers au tact. Cela signifie-t-il que la notion d'espace des aveugles soit autre que celle des voyants ? Nullement ; les uns et les autres, on le sait du reste, ont la même géométrie ; ils ont donc une même manière de concevoir les propriétés de l'espace. Cela signifie seulement que des objets explorés par des moyens différents ne se présentent pas à l'imagination de la même manière. Mais ces figures d'objets ne sont point l'espace, elles n'en sont que des délimitations particulières.

Nous croyons donc que l'œil et la main perçoivent tous deux directement la même propriété d'étendue, mais non d'une manière également complète.

Je m'explique.

L'œil perçoit certainement l'étendue plane ; il ne peut saisir une couleur sans la saisir étendue en superficie. L'image du monde extérieur imprimée sur la rétine n'est pas un point ; c'est une surface d'une certaine étendue. Inutile, par conséquent, de supposer un mouvement du globe oculaire se promenant sur les diverses parties du champ

1. *Revue philos.*, février 1888.

visuel pour expliquer les idées de longueur et de largeur : ces idées sont données par la forme même de l'image. L'œil a naturellement et immédiatement la notion de surface. Je ne conçois pas possible un doute sur ce point.

Le tact connaît également les surfaces : mettez un objet quelconque sur la peau, vous le sentez comme quelque chose d'étendu. Ses divers points agissent sur les divers points de l'organe. Soit chaleur, soit pression, etc., toute sensation tactile est produite avec le caractère d'une surface.

Naturellement, et indépendamment de tout mouvement, le tact ne connaît pas autre chose. Comment donc expliquer l'idée de la troisième dimension, ou de la distance, qu'on s'accorde généralement à lui accorder ? Sur ce point, le tact nous paraît dans une situation toute pareille à celle de la vue. Ni l'un ni l'autre ne peuvent connaître la distance sans le mouvement. Un être sensible, cloué sur un rocher dans une immobilité éternelle et absolue, n'aurait aucune idée de la troisième dimension.

Comment donc les deux sens acquièrent-ils l'idée de distance, qui passe aux yeux de beaucoup de gens pour l'idée même de l'étendue ?

L'idée de distance n'est au fond qu'une complication nouvelle de notions déjà incluses dans l'idée de surface. Nous pensons que la vue et le tact l'acquièrent tous deux par l'expérience, qui les conduit à appliquer dans une troisième direction l'idée de ligne déjà inclue dans celle du plan. Cette expérience est le résultat de mouvements. L'œil toutefois, dont les mouvements sont peu étendus et peu variés, ne possède l'idée de distance que d'une manière vague ; il a besoin du tact pour la préciser.

Il ne se passe pas une seconde sans que notre œil n'exécute quelque mouvement des paupières. Instinctivement ou volontairement, nous fermons et nous ouvrons les yeux à chaque instant. Il y a là une première expérience, contemporaine de l'usage de la vue. Elle a pour conséquence naturelle de nous faire projeter l'image visuelle au dehors. Cette image disparaît quand l'œil est clos, nous la jugeons donc extérieure à l'œil. Elle s'étend devant nous sous la forme

d'une sphère dont la limite est tout à fait vague. Nous nous rallions ici à l'opinion de M. Egger, qui admet la faculté pour l'œil de placer l'image à distance sans préciser cette distance.

Le tact a plus de ressources. La main peut faire des mouvements étendus. Le corps lui-même se transporte d'un lieu à un autre. Nous sommes ainsi en mesure d'apprécier les distances réelles par les efforts que nous devons faire pour atteindre les objets. Ces distances coïncident avec des variations sensibles de l'image visuelle. La valeur des teintes, les ombres, les grandeurs relatives changent avec l'éloignement. Ces notions diverses s'associent entre elles. Il se forme comme un jugement naturel, grâce auquel notre œil place les objets selon les indications du tact. Nous voyons les corps toujours sous le même angle, mais plus loin, parce que nous avons acquis l'expérience qu'ils sont plus loin. La sphère du champ visuel s'étend, s'éloigne de nous, elle nous laisse l'air pour respirer et l'espace pour agir.

Cette transformation ne se fait pas immédiatement; comme toute œuvre d'éducation, elle demande du temps. Nous ne nous en apercevons pas, parce qu'elle s'est faite pour nous à l'époque de la première enfance, alors que la conscience était faible et le souvenir nul. Il est cependant des circonstances où l'on peut en remarquer les progrès. La guérison d'un aveugle-né n'est plus un cas inouï; grâce au développement de la science chirurgicale, on y réussit quelquefois. M. Dunan a examiné une jeune fille opérée d'une cataracte native. Cette enfant voyait déjà depuis quinze jours quand elle a été présentée au professeur. Malgré ce delai relativement long, l'éducation de sa vue était encore très incomplète. Elle ne marchait qu'à tâtons, sans pouvoir se rendre compte de la nature et de la forme des obstacles. Elle appréciait bien la position des objets placés sur elle, elle ne pouvait en juger quand ils étaient plus éloignés que la longueur du bras. Lui présentait-on de loin un objet, elle etendait la main et croyait pouvoir le saisir. Elle avait déjà acquis l'expérience des petites distances par l'exercice continuel de ses membres; les plus grandes distances, expéri-

mentées dans des cas relativement plus rares, se confondaient encore dans ses appréciations.

Nous en avons tous été au même point, et nous en sommes encore au même point dans certaines circonstances. Il est un cas, notamment, où notre éducation à tous reste perpétuellement incomplète ; il s'agit de la distance en hauteur. Cette distance passe-t-elle une centaine de mètres, il nous devient difficile de l'apprécier. A deux cents mètres environ, tout semble sur le même plan. Voyez un ballon s'élever dans les airs ; au bout de quelque temps il est vu sur le même plan que les nuages et les étoiles ; il en est encore bien loin, en réalité. Nous avons en effet peu d'habitude de nous élever à une si grande hauteur ; les points de repère sont rares dans cette direction. Dans le sens horizontal, au contraire, les repères sont nombreux, et nous avons une grande habitude de nous rendre d'un point à un autre et d'en apprécier la distance réelle.

Cette circonstance explique bien un effet qui a préoccupé à plusieurs reprises nos Revues scientifiques : pourquoi la lune paraît-elle plus grosse à l'horizon qu'au zénith ? Cet effet n'est point particulier à la lune, il se produit également pour le soleil et pour les constellations, qui acquièrent à l'horizon des dimensions extraordinaires. Une foule de raisons ont été invoquées : brouillards, comparaison avec les objets voisins, jugement de l'esprit surpris de ne pas voir la lune plus petite, comme tous les objets éloignés, etc. Ces raisons peuvent avoir une influence sur le phénomène ; elles n'en sont pas la cause principale et ne suffisent pas à l'expliquer.

La véritable cause est la déformation qu'éprouve le champ visuel, par suite de notre aptitude à apprécier avec plus de précision les distances dans le sens horizontal que dans le sens vertical. Ce champ devrait offrir, en dehors de toute altération, une calotte de sphère : il n'y a pas de raison pour que la vue ait une plus longue portée dans un sens que dans un autre. Dans la réalité, cette calotte apparaît très surbaissée ; la voute céleste nous semble aplatie. D'après les lois ordinaires de la vision, plus un objet est loin, plus il

paraît petit, parce que nous le voyons sous un angle plus aigu. Pour les astres, cette différence est insignifiante : qu'on voie la lune au zénith ou qu'on la voie à l'horizon, la distance d'où elle envoie ses rayons est sensiblement la même ; nous la voyons toujours sous le même angle. Mais il faut tenir compte ici de la distance à laquelle nous projetons son image. Nous ne pouvons la projeter où l'objet est réellement, autrement nous le verrions dans sa vraie grandeur. Nous la projetons simplement à la limite du champ visuel. Cette limite étant beaucoup plus éloignée à l'horizon qu'au zénith, l'ouverture de l'angle au point de projection est plus grand, et la lune paraît plus grosse.

Une petite expérience montre que cette explication est exacte. Mettez une pièce de 50 centimes à un mètre environ de vos yeux : que la lune soit au zénith ou à l'horizon, la pièce couvrira également le disque lunaire. Il est donc vu sous le même angle dans les deux situations. Mais il suffit de faire la construction géométrique de cet angle dans les deux sens pour remarquer que les bras de l'angle seront beaucoup plus écartés à l'horizon qu'au zénith. Projetées à l'horizon, toutes les divisions de la sphère paraissent plus grandes, et l'astre, qui occupe toujours un même nombre de ces divisions, semble plus gros.

De toutes ces considérations il nous semble bien résulter que la notion des deux premières dimensions ressort de la construction même des organes tant visuels que tactiles ; en ce sens, tous deux procurent également l'idée d'étendue ; mais le concept de la troisième dimension, ou de la distance, résulte d'une éducation des sens, et cette éducation est plus incomplète pour l'œil livré à lui-même que pour l'œil aidé par les expériences du tact.

Il y aurait bien des considérations à développer sur la notion de l'étendue ou de l'espace. Cette notion vaut une étude à part. Nous n'avions point ici à faire cette étude, mais seulement à rechercher la manière dont s'acquiert la donnée sensible. Remarquons seulement que nous n'avons pas encore rencontré de donnée aussi féconde. D'elle dérivent les notions de position, de grandeur, de lieu, de figure,

de mouvement, de masse, etc. Toutes ces notions expérimentales peuvent être qualifiées de « sensibles communs » et se ramènent à la notion d'étendue, dont elles sont des éléments constituants ou des applications diverses [1].

Nous ne donnerions pas une idée suffisante de l'inépuisable fécondité de cette donnée, si nous n'ajoutions que, pour l'homme, la notion d'étendue n'est plus seulement une image ; elle devient un véritable concept objet de l'intelligence. S'associant immédiatement aux notions d'être et de nombre, elle devient susceptible de servir de base aux sciences les plus élevées, géométrie, mécanique, physique. De là sa puissance, qui étonnait Kant d'autant plus profondément qu'il l'avait étudiée de plus près. De là ces axiomes, ces vérités nécessaires, ces lois éternelles que l'on y découvre, et qui ont fait depuis Archimède le ravissement de tant d'esprits supérieurs. D'elle-même la notion de grandeur n'est qu'une image, elle n'offre à l'esprit qui la consulte que des appréciations expérimentales et d'une valeur approximative ; quand l'idée du nombre s'y joint, elle devient vraiment scientifique. Comme l'a très bien remarqué le R. P. Poulain dans un récent opuscule [2], c'est seulement depuis que l'on a compris que toute grandeur peut s'exprimer par un nombre, que l'on a pu formuler des démonstrations vraiment rigoureuses, bien que certaines grandeurs ne puissent s'exprimer par un nombre exact, mais seulement par un nombre fractionnaire indéfini, peut-être parce qu'il n'était pas possible, dans une matière nécessairement imparfaite, de reproduire rigoureusement des essences parfaites.

C'est la première fois que nous sommes conduits par notre étude à dépasser l'horizon de la sensibilité animale ; nous ne tarderons pas à rencontrer d'autres circonstances où la sensibilité devient la base immédiate et, pour ainsi dire, la matière de conceptions plus hautes.

(1) « Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem ». (*Sum. theol.* I, 78,13).

(2) *Coup d'œil sur l'histoire des mathématiques*, (Retaux-Bray, Paris, 1890).

CHAPITRE V

DES SENS INTÉRIEURS.

Les animaux les plus inférieurs n'ont que le tact ; les animaux supérieurs ont les cinq sens, autant de portes ouvertes sur le monde extérieur. Mais il leur servirait peu de recevoir les impressions des cinq sens, s'ils ne pouvaient rapprocher ces impressions l'une de l'autre, les comparer et les associer. L'expérience prouve qu'ils ont ce pouvoir, souvent à un degré très élevé. Comme nous, ils peuvent aux données visuelles associer les données tangibles, pour se rendre compte de la forme et de la distance des objets. Comme nous, ils lient leurs impressions l'une à l'autre et les rapprochent de leurs besoins, de leurs désirs et de leurs craintes. C'est par là qu'ils sont en état d'arriver à des conséquences pratiques. Leibnitz appelait ce procédé « consécution », pour le distinguer du raisonnement. La consécution va d'une impression à une impression, d'une sensation à un désir, d'un désir à une sensation, comme le raisonnement va d'une certitude à une autre certitude.

Tout entiers à l'observation, les animaux savent remarquer des nuances qui nous échappent. Il est parfois difficile d'expliquer comment ils ont saisi certaines conjonctures. J'ai connu une chienne très affectionnée à sa maîtresse. Chaque matin elle venait sous sa fenêtre, l'appelant par de petits cris jusqu'à ce qu'elle eût paru. Un jour cette dame eut à faire un voyage ; elle partit le soir, après que la chienne était rentrée dans le chenil. Le lendemain matin, l'animal ne vint pas sous sa fenêtre, il ne fit pas entendre ses cris d'appels, mais il se promenait tristement sans accueillir aucune caresse. Il avait deviné l'absence. Comment l'avait-

il devinée ? Il n'avait pu voir le départ, ni même les préparatifs du voyage, n'entrant jamais dans l'intérieur de la maison.

La *Revue scientifique* (*Revue rose*) s'était mise, il y a deux ans, à collectionner nombre de faits analogues. Ses correspondants attribuaient généralement ces actes de sagacité à l'intelligence des animaux. Le mot « intelligence » est de trop, si l'on ne veut changer tout à fait la valeur primitive des termes. L'intelligence consiste à savoir le fond intime des choses, que les animaux ignorent absolument. Ceux-ci ne font que rattacher les impressions l'une à l'autre de manière à ce qu'une impression réveillée réveille une série entière, et qu'en suivant cette série ils arrivent au but désiré, comme un enfant qui craint de se mouiller passe un ruisseau en s'accrochant successivement par les mains à plusieurs branches d'arbres.

Grâce à cette faculté, nous pouvons donner aux animaux une certaine éducation. Nous associons dans leur cerveau des sensations pénibles à l'idée des actes que nous voulons prévenir, ou, au contraire, des sensations agréables à l'idée de ceux que nous voulons provoquer. Nous pouvons les amener ainsi, par une suite d'efforts persévérants, à des actes dont la complication étonne et simule l'intelligence. L'intelligence n'est pas dans l'animal : elle est dans celui qui a su observer ses instincts et en profiter pour le diriger.

Jamais on n'a pu tirer de l'animal aucun acte de l'ordre purement intellectuel. M. Delbœuf, qui est un chercheur infatigable, a voulu apprendre à compter à des chiens. Il comptait devant eux, et quand il était arrivé à un certain nombre, dix par exemple, il leur laissait prendre un morceau de sucre. Il parvint en effet à les habituer à ne prendre le sucre que lorsqu'il avait compté jusqu'à dix. Mais M. Delbœuf est un expérimentateur méfiant. Il soupçonna que le ton de sa voix pouvait donner le signal à ses élèves ; il s'appliqua dès lors à prononcer tous les nombres sur le même ton. Les chiens furent complètement déroutés. Le savant belge se convainquit de cette manière que c'était

l'intonation, et non l'idée du nombre, qui leur faisait apprécier le moment de saisir la proie convoitée [1].

Ce petit fait montre bien quelle distance sépare la compréhension animale de l'intelligence humaine.

Si inférieure soit-elle, cette compréhension réclame cependant certaines facultés intimes à l'aide desquelles l'animal élabore les notions acquises par les sens extérieurs. Ce sont ces facultés, communes à l'homme et à l'animal, que nous devons maintenant étudier.

D'où vient à l'animal la faculté de rapprocher et de comparer entre elles les notions fournies par les sens extérieurs? La vue apporte les couleurs, l'oreille apporte les sons, le tact informe des résistances : mais aucun de ces sens n'est capable des notions du sens voisin. L'oreille ne saurait saisir les couleurs, ni l'œil percevoir les sons [2]. Cependant l'animal apprécie incontestablement la différence des sons et des couleurs. Comment le fait-il ? Il est impossible que deux notions soient mises en rapport par des facultés qui seraient elles-mêmes différentes [3]. Deux choses ne peuvent être réunies que dans un élément unique et commun. Il faut donc dans l'animal une puissance supérieure qui embrasse et rapproche les notions acquises par les sens.

Dira-t-on que le cerveau peut faire ce rapprochement? Assurément, le cerveau est un centre commun qui recueille toutes les impressions sensibles : les nerfs de tous les organes aboutissent au cerveau. M. Lhuys, précisant davantage, a indiqué un lieu, nommé les *couches optiques*, où tous ces nerfs se donneraient rendez-vous. Là se fait la transformation et la centralisation des impressions ; là elles s'associent par juxtaposition et se combinent pour donner à l'ani-

1. Les expériences de Lubbock en Angleterre n'ont pas été moins concluantes : il n'a pas pu apprendre à ses chiens à compter jusqu'à trois ; mais seulement jusqu'à deux, en ce sens que ces animaux voyaient que de deux objets l'un n'était pas l'autre.

2. « Non enim visus cognoscit sensibile auditûs, neque auditus sensibile visûs, secundum quod ipsa sunt, quia visus nil patitur ab audibilit nec auditus a visibili » (*Comment. de an.* 3, 3).

3. « Non est possibile judicare separata separatis, sed oportet quod sit eadem potentia quæ utrumque cognoscat » (*Ibid.*).

mal une impression résumée, une tendance définitive vers quelque objet. Des milliers de fibres partis de ce point composent la couronne rayonnante et vont porter aux cellules motrices de la substance grise les impulsions qui doivent réaliser le but désiré.

A merveille, vous avez indiqué le centre matériel d'unité : mais ce centre peut-il suffire ? peut-il expliquer seul les rapprochements intimes que nous avons en vue? Qu'est-ce après tout que le cerveau? Un amas de cellules nerveuses reliées les unes aux autres, mais distinctes les unes des autres. Comment dans cet amas obtiendrez-vous l'unité nécessaire à la comparaison des impressions? Les sensations ont-elles chacune leur cellule? une cellule ne pourra juger de la donnée recueillie dans la cellule voisine, qui lui est étrangère. Avec deux cellules liées ou deux parties d'une même cellule, la difficulté serait la même : nous n'aurions toujours qu'une unité extérieure et factice. Que si deux impressions se logeaient ensemble dans la même partie d'une même cellule, elles se confondraient dans une impression totale, comme, par exemple, deux couleurs réunies forment une troisième couleur tout à fait distincte. Un même tout étendu ne peut recevoir à la fois plusieurs modifications indépendantes, mais les fusionne dans une résultante unique.

Tout autre est l'acte de comparaison. A la fois simple et complexe, il rapproche les données différentes en maintenant leur différence, mais en les plaçant sous un regard unique. C'est quelque chose de simple qui s'applique à des choses multiples[1]. Aucun organe corporel ne peut faire cela, à moins que derrière cet organe il n'y ait quelque chose de spirituel. Le cerveau ne suffit donc pas, mais il faut dans le cerveau, et distincte de sa forme anatomique, une puissance simple et indivisible réunissant les données diverses dans un acte indivisible[2].

1. « Necesse est quod sit aliquid unum quo animal omnia sentit ». (*Comment. de sensu et sens.* 19).

2. « Quod autem eadem indivisibilis anima sentit sensibilia diversorum generum probat, quia si anima sentit per aliam sui partem dulce et per

Cette puissance avait reçu un nom dans l'École ; on l'appelait le « sens commun »[1].

Le sens commun est comme la conscience sensible. Par lui l'animal atteint ses propres actes : il se sent voir, entendre, toucher, etc. Il connaît non seulement les objets que ces sensations lui présentent, mais ces sensations mêmes : il les met en regard l'une de l'autre pour faire apparaître leurs différences ou leurs similitudes[2].

Rien ne montre mieux l'éminence de la puissance sensitive que cette faculté de comparer les idées entre elles. Elle prouve sans réplique la supériorité du principe sentant sur l'étendue corporelle. L'étendue ne se conçoit que par des parties coexistantes, la puissance sensitive n'en a pas. Du moins, si on peut lui attribuer des parties en ce sens qu'elle est capable d'envisager plusieurs choses à la fois, ces parties ne rompent pas son essentielle unité. Ce sont des parties potentielles, et non des parties continues[3]. La puissance, une en soi, se fait tout à tous ; elle se multiplie, elle ne se divise pas. Se mettant en rapport avec plusieurs données, elle les saisit dans leur diversité et les compare en les ramenant sous son action commune et unique.

Cette puissance sensitive, procédant du fond même de la nature animale, est l'énergie intime dont émanent toutes les facultés particulières. Elle se répand dans tous les organes ; elle les pénètre tous ; elle se spécialise dans chacun d'eux. Elle entend par l'ouïe ; elle voit par les yeux[4]. Elle est la source première de nos sensations diverses et le centre commun auquel elles sont toutes rapportées[5].

aliam album, aut ex istis duobus partibus erit aliquid unum aut non erit. Sed necesse est dicere quod sit aliquid unum ad quod referantur omnes istæ partes » (*Ibid.*).

1. « Ad sensum communem pertinere discretionis judicium » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

2. « Sensu enim communi percipimus nos videre et discernimus inter sensibilia diversorum sensuum » (*Comment de an.* 2, 13).

3. « Sunt diversæ partes potentiales animæ, non autem diversæ partes alicujus continui » (*Comment. de sensu et sens.* 19).

4. « Sensus communis sentit per visum et per auditum et alios sensus proprios » (*Ibid.*).

5. « Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliquâ

Voyez comme, sans sortir du monde animal, nous nous élevons déjà au-dessus des forces brutales du monde physique.

Mais, si l'animal possède en soi une telle puissance, à quoi donc lui sert le cerveau ? quel besoin a-t-il de cet organe ? Cette puissance si intimement liée avec les sens particuliers ne peut-elle par elle-même saisir et comparer leurs impressions ? Pourquoi lui faut-il un intermdiaire physique, elle qui ne reçoit rien du dehors ? Non seulement cet intermédiaire ne lui apporte aucune information nouvelle ; il n'est pas même outillé pour lui transmettre les caractères distincts des sensations individuelles. Toute la masse du cerveau est uniforme et parcourue par des mouvements de même nature. Il n'y a aucune différence de structure entre le nerf qui apporte les sensations de la vue et celui qui apporte les sensations de l'ouïe. Il n'y a aucune raison de croire que les mouvements nerveux s'y propagent d'autre manière. Qu'apporte donc le cerveau au sens commun que cette faculté ne puisse beaucoup mieux saisir directement ?

Pour répondre à cette question, rappelons-nous ce que nous avons établi plus haut, avec S. Thomas, que la faculté sensitive est essentiellement passive[1]. Il faut qu'elle soit poussée ; elle ne peut se mettre en acte que par l'action d'un être en acte. Ceci n'est pas seulement vrai des sens extérieurs, comme l'œil ou l'oreille ; cela est vrai tout autant des facultés intérieures, parce que toutes les puissances sensitives, sortant de la même racine, ont la même nature fondamentale et dépendent des mêmes conditions.

Toute puissance sensitive suppose donc un organe dont le mouvement la mette en branle[2]. Elle réside en lui, elle l'anime[3], mais elle en reçoit l'impulsion. Il faut que la

unâ radice communi, a quâ procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum sensuum » (*Comment. de an.* 3, 3).

1. « Omnes potentiæ partis sensitivæ sunt passivæ » (*Ibid.*).
2. « Pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo » (*Ibid.*)
3. « Sensus est virtus in organo corporali » (*Ibid.* 2. 12).

puissance soit simple, afin de produire l'acte simple de la sensation ; il faut qu'elle soit unie à un organe étendu, afin d'offrir une prise aux mouvements du dehors. La sensation ne peut exister que dans un sujet d'ailleurs étendu[1], autrement elle manquerait d'une condition essentielle d'exercice. Elle est en même temps distincte de cette étendue par son essence et liée intimement avec elle dans l'unité du sujet, dont toutes deux sont des manifestations harmoniques[2].

La conséquence de ces considérations est que tout acte distinct de la sensibilité présuppose un mouvement distinct dans un organe distinct. L'œil, par exemple, ne peut voir qu'il voit[3]. L'organe, en effet, ne peut, en même temps qu'il éprouve la modification qui fait voir, se replier sur lui-même et se donner à lui-même une modification[4] amenant cet autre acte par lequel il verrait qu'il voit. L'acte de la vue ne peut donc se réfléchir sur lui-même et se saisir lui-même[5]. Mais il y a une compensation à cette impuissance qui place la sensation bien au-dessous de l'intelligence. L'ébranlement de l'organe visuel se propage dans le cerveau, et là il provoque un nouvel acte d'une nouvelle puissance qui saisit et apprécie les actes de la première. Il y a ainsi, dans toute sensation complète, deux organes, deux mouvements, deux actes, subordonnés l'un à l'autre, mais distincts l'un de l'autre. L'œil s'ébranle sous les vibrations de l'éther, et la vue mise en acte se forme la notion de couleur. A son tour le cerveau s'émeut sous l'impulsion du nerf optique[6], et il met en acte le sens commun, qui donne à l'animal la conscience de sa propre vision.

La physiologie moderne semble confirmer la distinction de ces deux actes. Le premier peut s'accomplir seul quand

1. « Magnitudo est quod est susceptivum sensus » (*Id.* 2. 24).
2. « Organum enim sensus cum potentia ipsa, ut puta oculus, est idem subjecto, sed esse aliud est » (*Ibid.*).
3. « Nullus sensus seipsum cognoscit » (*Cont. G.* 2. 66).
4. « Non est possibile quod aliquid materiale immutet seipsum » (*Sum. theol.* I, 87, 3) — « Nullum corpus movet nisi motum (*Cont. G.* 2. 65).
5. « Hoc non fieri potest per sensum proprium qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quâ immutatur » (*Sum. theol.* I, 78, 4).
6. « Oportet autem illud principium commune habere aliud organum » (*Comment. de an.* 3. 3).

l'organe du second fait défaut. Enlevez les couches optiques d'un animal, l'œil se montre encore impressionné par la lumière et semble continuer à percevoir les sensations. Mais ces sensations restent inutiles ; l'animal ne peut ni se diriger, ni se conduire. Il n'est pas nécessaire que l'organe soit détruit, pour que la sensation cesse d'être consciente. Il suffit que le cerveau ne fonctionne plus pour une sensation déterminée. Ceci arrive très fréquemment par le seul fait que notre attention est dirigée ailleurs. Que de fois ne nous est-il pas arrivé de voir une chose sans la remarquer ? Nous n'avons pas eu conscience de cette sensation. Cependant elle a été perçue, et même enregistrée, et un jour nous sommes très étonnés de retrouver dans notre souvenir une donnée qui s'y était glissée inaperçue.

Le cerveau a, du reste, le pouvoir de se fermer lui-même aux impressions du dehors : c'est ce qu'on a appelé le pouvoir d'inhibition. Ce pouvoir, comme l'a très bien remarqué M. Ribot, s'exerce naturellement ou volontairement[1]. Quand l'animal est occupé de surveiller sa proie, il ne voit qu'elle ; il devient étranger à tout ce qui ne tend pas vers ce but. Le point de son cerveau touché par cette impression est le seul qui vibre ; c'est là que le sang et la vie se portent avec le désir ; tout le reste ne vit plus que d'une vie atténuée. L'homme a la faculté de provoquer en soi volontairement cet état cérébral. Il peut, par un choix personnel, porter tout l'effort de l'organe vers une donnée qui domine et efface momentanément toutes les autres. Seul il en est capable, parce que seul il a un principe d'activité interne qui n'attend pas une impulsion du dehors.

Ainsi le cerveau est indispensable à la sensation consciente, indispensable comme l'organe l'est à la faculté dont il est l'instrument nécessaire, la manifestation extérieure et vivante. On a dit quelquefois que le cerveau sent. Cette assertion n'est point exacte si on l'entend dans le sens matérialiste. Il n'est pas vrai que les mouvements, les formes et les réactions chimiques de cet organe engendrent le senti-

1. *Revue philosoph.*, oct. et nov. 1887, février 1888.

ment comme une résultante de leurs complications variées. Cela est impossible : ni le mouvement ni les réactions chimiques n'ont rien de commun avec le sentiment et ne peuvent le produire. Mais on peut dire que le cerveau sent, dans un sens très spiritualiste : c'est-à-dire que le cerveau est le corps dont la puissance sensitive est l'âme, indispensables l'un à l'autre, étroitement liés dans l'unité d'une même vie[1]. C'est le même être, en effet, qui est à la fois étendu et vivant, qui se manifeste au dehors par la complexité des organes et au dedans par les tressaillements du sentiment. C'est le même sujet qui possède à la fois les propriétés de l'esprit et celles de la matière, qui s'extériorise par la masse du corps, ce qui lui vient du principe matériel, et se concentre dans la sensation, ce qui lui vient du principe spirituel ou, si l'on veut, formel[2].

Si l'animal n'est qu'un seul être à la fois vivant et sensible, on peut bien aussi considérer comme un seul tout l'organe et le sentiment qui réside en lui. C'était une manière de parler commune chez les scolastiques. La puissance sensitive est comme la forme de l'organe[3] ; elle le fait ce qu'il est, elle est la raison d'être de sa structure et de toutes ses propriétés. Mais elle n'en est point la forme, au sens rigoureux et classique, car la forme proprement dite a la même existence que la chose dont elle est la forme ; au contraire, les éléments moléculaires dont l'organe est composé ont une existence indépendante et des actions distinctes des actes de la puissance sensitive, bien que tous deux se réclament du même sujet.

En ce sens seulement, et en considérant le cerveau animé dans l'unité de l'acte total auquel contribuent toutes les puissances dont il est le siège, on peut dire que le cerveau sent.

Nous venons de voir comment et à l'aide de quel organe la puissance sensitive peut saisir ses propres actes et les

1. « Potentiæ quæ sunt talium operationum principia sunt in conjuncto sicut in subjecto, non in animâ solâ (*Sum. theol.* I, 77, 5).

2. « Per animam conjunctum habet quod tales operationes exercere possit » (*Ibid.*).

3. « Potentia est *quasi* forma organi » (*Comment. de an.* 2, 24).

comparer entre eux. Mais cela ne suffirait point à l'animal. Il lui faut encore la faculté de comparer les sensations présentes avec les sensations passées, et par conséquent de retenir celles-ci. Sans cette faculté, il ne pourrait acquérir aucune expérience ; il ne pourrait reconnaître ni le chemin où il a passé, ni le fruit qui a soulagé sa faim, ni l'objet qui a mis sa vie en péril. Il resterait dans une éternelle enfance. Tout serait à recommencer pour lui à chaque instant, et il serait à jamais incapable de pourvoir à ses besoins.

Les animaux, au moins les animaux supérieurs, ont donc la faculté de conserver la trace de leurs sensations passées. Cette faculté est appelée *mémoire* par les modernes. Les anciens l'appelaient *imagination*[1], et réservaient le nom de mémoire pour certains actes spéciaux que nous indiquerons plus loin.

Cette faculté, comme les précédentes, ne s'exerce point par la puissance sensitive seule. Ici encore, il faut faire appel à un organe, et cet organe est encore une partie du cerveau.

Il ne paraît même pas que la puissance sensitive ait par elle-même une vertu spéciale pour conserver les images acquises par les sens externes. Comment, en effet, les conserverait-elle ? En acte ? Mais elle les verrait toujours, ce qui n'est pas. En puissance ? Mais nous avons vu que la puissance sensitive possède déjà les formes de cette manière avant toute impression. Aussi S. Thomas ne paraît-il pas comprendre l'imagination comme une faculté distincte à l'état de pure puissance. Elle n'existe à ses yeux que dans son exercice actuel [2].

L'imagination est donc moins la propriété de conserver les formes sensibles en puissance, que celle de les reproduire au besoin. Mais cette reproduction ne peut se réaliser,

1. « Ad formarum retentionem et conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio quæ idem sunt ; est enim phantasia sive imaginatio thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

2. « Sensus in potentia semper adest animali, phantasia autem non semper, cum non semper animali aliquid appareat » (*Comment. de an.*, 3, 5).

d'après la doctrine indiquée plus haut, que par un mouvement approprié de l'organe. C'est donc à l'organe qu'il faut nous adresser pour en découvrir le secret ; c'est en lui qu'il faut chercher comment il est capable de conserver la trace des sensations passées et d'en assurer le retour [1].

Sur ce point, avouons-le, on n'a guère que des conjectures ; une seule chose est certaine, c'est l'intervention de l'organe. Quand une impression extérieure arrive, elle ne retentit pas seulement dans les couches optiques, grand chemin de passage qui ne saurait rien conserver. Nous avons vu que par la couronne rayonnante elle parvient jusqu'à l'écorce grise du cerveau, où elle trouve des ramifications qui lui permettent d'influer sur les organes moteurs. Là sont des retraites plus calmes, moins souvent visitées par des courants étrangers, où les impressions peuvent se fixer et se conserver. Toute cellule qui a fait un mouvement garde quelque chose de ce mouvement [2], de même que tout corps qui a subi une inflexion garde très longtemps quelque chose de cette inflexion. Les molécules, dérangées de leur position première, ne la reprennent jamais complètement et restent disposées à se prêter à la position déjà occupée. Pliez une feuille de papier, elle conservera très longtemps la tendance à reformer le même pli. Une fois remise à plat sur la table, il suffit qu'un souffle quelconque l'agite pour qu'elle reprenne le pli primitif. Ainsi la cellule, quand une forme lui a été imposée fortement (il n'y a que les impressions fortes ou répetées qui se conservent), si le cours du sang ou l'influx nerveux vient à la secouer, tendra tout naturellement à reprendre la forme déjà subie. Le retour de cette forme sollicite la puissance qui rappelle la même image déjà présentee.

Comment se fait ce rappel ? Est-il immédiatement attaché à l'ébranlement de la cellule nerveuse? ou le mouvement

1. « Species sensibiles conservantur non in parte animæ sensitivâ tantum, sed magis in conjuncto » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

2. « In nobis sunt motus phantasmatum qui facti sunt ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima immutatione sensus a sensibili » (*Comment. de memoriâ et reminisc.* 4).

de cette cellule ébranle-t-il par les fibres de correspondance l'organe qui avait donné la sensation primitive ? Par exemple, l'image d'une couleur déjà vue se reforme-t-elle dans le cerveau ou sur la rétine ? Il semble difficile de le décider. M. Alexandre Bain se prononce pour la reproduction dans les mêmes organes[1]. Mais on n'est pas même d'accord aujourd'hui sur le siège de la sensation primitive. Se produit-elle dans un centre cérébral, ou dans l'organe même impressionné ? Beaucoup de physiologistes penchent pour un centre cérébral ; mais la philosophie traditionnelle tient pour l'organe. Si nous consultons l'expérience, nous constatons que tout spectacle, même imaginaire, est projeté par nous devant nos yeux. Nous le voyons au dehors de nous comme un spectacle réel, tout en sachant qu'il n'est pas réel. On a même prétendu que dans les hallucinations de la vue, alors que le mouvement interne est assez fort pour triompher de l'impression des réalités externes, l'image abusive a toutes les propriétés d'une image réelle et peut être modifiée par des pressions sur l'œil comme une image réelle. En faut-il conclure que l'image sensible se forme bien sur la rétine ? Il faudrait être sûr que dans la vision hallucinatoire l'imagination seule est en jeu, et que nous ne pouvons projeter l'image du cerveau aussi bien que de la rétine.

La faculté dont nous parlons se manifeste dans les animaux de deux manières : ou par le retour d'images produites indépendamment des circonstances où elles ont apparu d'abord, comme il arrive dans le rêve ; ou par le rappel de faits sensibles en connexion avec leurs antécédents et leurs conséquents. Le premier mode de retour constitue ce que les anciens appelaient proprement imagination ; au second mode ils réservaient le nom de mémoire.

Le retour des images est décidé le plus souvent par leur association avec une image connexe : la vue d'un objet déjà connu ramène naturellement une foule d'images que les circonstances lui ont associées. Une théorie de l'association des

1. *Les sens et l'intelligence*, p. 296.

sensations nous entraînerait trop loin de notre sujet actuel. Cette théorie a été faite bien des fois, et l'on a précisé les principaux cas où les images se suscitent l'une l'autre, ou par similitude, ou par opposition, ou par analogie, ou par succession, ou par connexité morale, ou par contiguïté matérielle. Le fait de l'association est certain ; il explique bien des énigmes. Mais trop souvent on a voulu tirer de lui ce qu'il ne saurait donner : ni les idées générales, ni le sentiment du devoir, ni les actes de la volonté ne sauraient se former uniquement par voie d'association [1].

Indépendamment de toute association, l'afflux du sang suffit pour réveiller les images emmagasinées dans le cerveau. Elles se lient alors au hasard ; ou bien une image ainsi réveillée peut devenir le point de départ d'une suite d'associations. Ainsi dans les rêves nous nous formons des spectacles divers qui, sans lien apparent, se croisent, se succèdent, se mêlent l'un à l'autre. La fantaisie parait absolue : toutefois chaque image a toujours une cause qui la suscite, mais cette cause est le plus souvent cachée dans la suite des événements physiologiques et inconscients de la masse cérébrale.

Ordinairement les images semblables, reçues par les sens extérieurs, se fondent les unes avec les autres dans les retraites de l'imagination. Je forme en moi la représentation d'un arbre ; cet arbre que je vois de ma vue intérieure ne me représente pas tel arbre que j'ai vu et dont j'ai oublié bien des détails. Les caractères les plus individuels se sont effacés ; les formes des divers arbres que j'ai vus se sont mêlées. Il reste un arbre imaginaire qui n'a jamais existé, dans lequel sont unifiés et fondus les traits d'un grand nombre d'arbres, quelque chose, avec moins de précision, comme les portraits de Sir Fr. Galton, qui formait par la photographie un portrait type réunissant les portraits d'un grand nombre de personnes. Il y a là, nous en conviendrons, un fait analogue à la formation des idées générales, car si les idées générales s'appliquent à toute une série d'individus,

1. Alexandre Bain, *Les sens et l'intelligence*, pp. 283, 360, 369.

ces images du sens servent également à reconnaître un grand nombre d'objets par leurs traits communs. L'image de l'avoine dans le cerveau d'un cheval n'est pas précisément l'image de tel grain d'avoine ; elle lui sert cependant, toutes les fois qu'il est en présence d'un amas d'avoine, à reconnaître la nourriture qui a flatté son palais, qui lui a donné force et vie. C'est sans doute à cause de cette première généralisation que les anciens avaient cherché la base matérielle de l'intelligence dans les facultés imaginatives, et non immédiatement dans la donnée des sens externes[1]. L'image de l'imagination est déjà moins matérielle, moins individuelle, moins éloignée de ce que nous appelons le type et l'essence. C'est un premier progrès, dont il est naturel de faire profiter l'intelligence.

Mais, remarquons-le bien, l'image de l'imagination, bien qu'elle vaille pour certains usages comme une idée générale, n'est encore par elle-même qu'une donnée particulière, très différente d'une véritable notion universelle[2]. Regardez attentivement cet arbre dont vous vous représentez la forme imaginaire ; ce n'est pas une idée générale, comme serait la définition de ce qui est un arbre ; c'est un arbre particulier qui a ses contours, son port, sa couleur, une forme de feuillage à lui propre. Avec un peu d'effort vous pourrez le dessiner[3]. C'est là une différence profonde avec l'idée universelle. Celle-ci exclut absolument tout détail individuel. L'image a des détails qui peuvent bien être la fusion d'autres détails recueillis çà et là, mais qui entrent dans sa constitution et lui sont indispensables. Vous ne pouvez imaginer mentalement un arbre sans l'imaginer sous une forme précise et individuelle[4].

Les animaux subissent les effets de l'imagination, l'homme

1. « Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus » (*Sum. theol.* I, 86, 1).

2. « Formæ imaginationis in quantum sunt individuales non possunt creare formas intelligibiles, cum sint universales » (*De animâ,* 4).

3. « Ipsum phantasma est similitudo rei particularis » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

4. « Imaginatio non est nisi corporalium et singularium » (*Cont. G.* 2, 67).

s'en sert ; et c'est spécialement cet usage que les modernes désignent ordinairement par le mot « imagination ». Nous ne nous bornons pas à recevoir passivement les images excitées par les circonstances du dehors ou par l'agitation physiologique du dedans : nous pouvons susciter de nous-mêmes des images, les modifier et les combiner. L'imagination, ainsi conçue, est la condition nécessaire de tous les arts et de toutes les sciences. Nous ne pouvons rien concevoir fortement sans l'imaginer nettement [1]. Nous ne saurions faire aucun progrès dans les branches les plus nobles de l'activité humaine sans l'aptitude à imaginer. Un homme qui se met rapidement en face de l'objet de ses études, qui en saisit de suite les caractères principaux, l'ordre, l'harmonie et la beauté, a une vive imagination. Celui qui peut se représenter cet objet d'un seul coup d'œil dans tous ses détails importants a une forte imagination. La puissance d'imaginer est ce qui distingue le plus les hommes au point de vue intellectuel. Si cette puissance est jointe à une grande capacité de travail et à une grande persévérance de volonté, c'est le génie.

L'imagination est créatrice. Elle ne reproduit pas seulement les formes des objets vus ; avec les données empruntées à la réalité, elle produit des types nouveaux qui n'ont jamais existé, des apparences arbitraires et charmantes, bien que peut-être irréalisables [2]. Celui qui a ce don fait les délices des autres hommes ; il les conduit vers les sommets resplendissants de l'idéal. Le rayonnement de la beauté n'est pas un simple et vain plaisir; il est sain et moral par lui-même, il fortifie les âmes, il les rend meilleures. Les beautés de l'art sont un excellent agent d'éducation. Celui qui a vécu dans un monde d'images pures et belles répugne instinctivement aux sentiments bas et honteux.

Même dans le cours ordinaire de l'existence, l'imagination

(1) « Oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod formet sibi aliquod phantasma ». (*Comment. de an.* 3. 13).

(2) « Avicenna vero posuit quintam potentiam mediam, quæ componit et dividit formas imaginatas, sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

est utile. Elle intervient à chaque instant, sans que nous nous en doutions. Elle complète les données fournies par les sens ; elle rend la perception plus nette et plus rapide. Regardez cet homme qui passe aux dernières limites de la portée de votre vue : vous distinguez mal sa figure, si vous ignorez qui il est ; si vous savez que c'est votre ami, vous verrez ses traits en détail. Quand la vigie signale une terre, du grand mât d'un paquebot, les passagers s'evertuent en vain à saisir une tache sombre au bord de l'horizon ; le marin expérimenté distingue déjà des rochers et des villages. L'imagination achève le portrait que les sens n'ont fait qu'ébaucher. Si notre esprit dérouté ne peut plus faire ce travail, nous ne reconnaissons plus d'abord les objets les plus familiers. J'ai couché souvent, en province, dans une chambre tendue en étoffes algériennes. Quelquefois au premier réveil je n'apercevais que des taches jaunes, bleues, vertes, rouges, sans pouvoir demêler les rayures de l'étoffe. Il me fallait quelques instants pour ressaisir la vue distincte de ces objets. L'imagination va jusqu'à suppleer à la vue, et ceci peut être un danger. Je lis une phrase d'un auteur ; la phrase me semble devoir appeler un mot : je lis ce mot. Cependant, revenant bientôt après sur ma lecture, je constate que ce mot n'etait pas écrit. Cet effet est surtout sensible dans le peuple et chez les enfants. On voit ce qu'on s'attend à voir. Un petit garçon, ayant entendu dire qu'une sœur allait lui être apportée du ciel par un ange, affirmait avoir vu les ailes de cet ange. Il les avait certainement vues dans quelque rayon d'or lancé par le soleil à travers l'obscurite de l'appartement. Que de superstitions ont été fondées sur cette tendance ! que de monstres dans les vallées sombres ! que de revenants contre les murs des cimetières ! que de génies sur la lisière des bois ! Ces abus de l'imagination sont reels ; ils ne doivent pas toutefois nous mettre dans une méfiance exagérée. Ils doivent seulement nous engager à ne nous confier à nos sens que quand nous les aurons employés avec calme, sang-froid et réflexion.

Voyons maintenant ce qu'est la faculté que les anciens appelaient proprement mémoire.

Nous avons dit plus haut qu'il y a proprement mémoire, quand l'animal ne se représente pas seulement l'image vue comme une donnée isolée placée sous son regard, mais se représente un fait total faisant partie d'une chaîne de faits successifs et se rattachant d'une manière plus ou moins médiate au fait de la sensation actuelle. Chaque image isolée n'est qu'un détail ; c'est toujours un ensemble d'images qui constitue la représentation d'un fait. Comment l'animal arrive-t-il à grouper les différentes apparences sensibles dont l'ensemble représente un fait ? comment est-il capable d'envisager comme un seul tout des qualités dont il est informé par tant de voies très différentes ? C'est l'œuvre d'une faculté que nous examinerons plus loin [1]. Quoi qu'il en soit, la mémoire, au sens scolastique, a pour fonction spéciale de retenir ces touts sensibles avec les connexions dans lesquelles ils ont apparu d'abord, et dans la série d'évenements successifs où ils étaient engagés. La mémoire présente ainsi le fait comme un des antécédents de l'état actuel. Ceci implique que l'animal a un certain sentiment du temps, ou, plus exactement, de la succession [2]. Il n'a pas l'idée propre du temps, car cette notion est essentiellement intellectuelle ; mais il sent la succession, il sent qu'un mouvement vient après un autre, et par là même il a une certaine notion du passé.

Cette notion du passé est essentielle à la mémoire : c'est elle qui la constitue, dans la pensée du Docteur angélique, comme une faculté distincte [3]. Il n'y a que les animaux qui ont une sensibilité assez précise pour retenir l'ordre et l'enchaînement des faits qui soient capables de mémoire [4]. Les êtres inférieurs qui n'ont point d'imagination ou qui n'en

1. « Ad apprehendendum intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur vis estimativa, ad conservandum autem eas vis memorativa, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum ». (*Sum. theol.* I, 78, 4).

2. « Tempus cognoscitur in quantum cognoscitur prius et posterius in motu ; unde et etiam sensu cognosci possunt ». (*Comment. de memoria et reminisc.* 2).

3. « Memoria est præteritorum quantum ad nostram apprehensionem, id est quod prius sensimus » (*Ibid.*, 1).

4. « Sola animalia quæ possunt sentire tempus memorantur, et illa parte animæ memorantur qua et tempus sentiunt » (*Ibid.*).

ont qu'une très obscure, n'ont point de mémoire[1]. Tel est l'avis d'Aristote, et aussi de S. Thomas.

La mémoire est essentiellement, suivant notre grand docteur, une faculté sensible. Elle regarde exclusivement les faits particuliers. Une notion universelle n'a ni passé, ni futur; elle est de tous les temps, ou plutôt au-dessus du temps. Il n'y a que les faits particuliers et déterminés qui, s'enchaînant dans la série des causes, soient réciproquement passés ou futurs. Or, la doctrine de S. Thomas, très conforme à l'expérience, est que l'homme ne connaît les faits particuliers qu'à l'aide des données sensibles, en tant qu'il est actuellement impressionné par ces faits. Il en résulte que la mémoire est une propriété de la sensibilité; elle est dans la partie sensitive de l'être vivant[2]. Elle est une dérivation du sens commun qu'elle suppose[3]. Enfin elle a un organe qui probablement ne se distingue pas de l'organe de l'imagination, dont la mémoire n'est, après tout, qu'une application spéciale.

Cet enseignement ne laissera pas que de surprendre beaucoup de spiritualistes. Ils sont habitués à considérer la mémoire comme un des dons les plus étonnants de l'intelligence. Chacun a présent à la pensée ce magnifique passage des *Confessions* où S. Augustin décrit dans un ravissant langage les merveilles de cette prodigieuse faculté. Quelle admiration lui inspirait cette capacité mystérieuse, par laquelle l'âme ressemble à une mer immense et sans bornes, conservant dans son vaste sein des connaissances innombrables, les cachant je ne sais où, les reproduisant à point

1. « Quædam enim animalia nil percipiunt nisi apud præsentiam sensibilium, sicut quædam animalia immobilia, quæ propter hoc habent indeterminatam phantasiam, et propter hoc non possunt cognoscere prius et posterius, et per consequens non habent memoriam » (*Ibid.* 2).

2. « Si de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed in sensitiva tantum quæ est apprehensiva particularium » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

3. « Sensus communis est radix phantasiæ et memoriæ, quæ præsupponunt actum sensus communis » (*Comment. de memoria et reminisc.* 2).

4. « Cum vis memorativa sit actus organi cujusdam » (*Sum. theol.* I, 79, 6). — Cela ne veut pas dire que l'acte de la mémoire est une action de l'organe matériel seul, mais que la puissance qui se souvient réside dans un organe matériel qu'elle complète et perfectionne.

nommé ! C'était, aux yeux de S. Augustin, une des plus grandes œuvres de la sagesse créatrice, et comme une imitation de l'Infini.

Un organe matériel peut-il être susceptible d'une semblable puissance ? peut-il contenir tant d'impressions d'une manière purement virtuelle et pour ainsi dire spirituelle ? a-t-il assez de fibres, assez de molécules pour répondre à l'inépuisable fécondité des souvenirs ? De grands esprits ont pensé que la mémoire était une des meilleures démonstrations de l'immatérialité de notre âme. S. Thomas a pensé le contraire, et la physiologie lui donne raison.

Ce n'est pas qu'il méconnût la puissance merveilleuse de la mémoire, mais il n'y voyait qu'une imitation de la puissance et de la fécondité de l'intellect[1].

Dans l'homme toutefois la mémoire a des ressources spéciales. Jointe à l'intelligence, cette faculté prend quelque chose de sa supériorité[2]. L'homme a ici le même avantage que nous avons relevé à propos de l'attention et de l'imagination. Il se sert de ses facultés sensitives, il n'en est pas esclave, comme l'animal. Sa mémoire est par conséquent active. Elle ne reçoit pas seulement les souvenirs qui reviennent d'eux-mêmes ; elle les recherche, elle fouille en soi pour découvrir les faits dont elle a besoin. Elle retrouve ses souvenirs en allant de l'un à l'autre, comme le syllogisme va d'une vérité à une autre vérité. Cette capacité de se sonder soi-même est une faculté exclusivement humaine : S. Thomas l'appelait « réminiscence » [3].

Malgré cette suréminence, le Docteur angélique maintenait que la faculté de mémoire reste dans l'homme ce

1. « Sensus secundum suam potentiam non est cognoscitivus nisi præsentium ; quod autem sit aliqua virtus sensitivæ partis se extendens ad ea quæ non sunt præsentia, hoc est ei secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus » (*Comment. de sensu et sens.*).

2. « Illam eminentiam habet.... memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

3. « Soli homini convenit reminisci, quia reminiscentia habet similitudinem cujusdam syllogismi » (*Comment. de memoria et reminisc.* 7).

qu'elle est dans l'animal, une vertu fondamentalement sensitive et organique[1].

Eh quoi ! toute mémoire est-elle sensitive ? L'intelligence, qui est si supérieure au sens, n'aurait-elle pas aussi sa mémoire ? et serait-elle condamnée à ne vivre que de l'instant présent ? Telle n'est pas la pensée de S. Thomas. A côté de la mémoire sensitive il reconnaît une mémoire intellectuelle, bien qu'il lui accorde moins d'importance qu'à la première. Nous en verrons tout à l'heure la raison.

Et d'abord, l'intellect, une fois qu'il a acquis les idées, les conserve[2]. Précisément parce qu'il est d'une nature bien supérieure aux propriétés matérielles, il est plus stable, plus immuable ; il garde plus fixement les richesses qu'il s'est procurées. Quand la faculté intelligible a reçu l'espèce intelligible, la disposition à se représenter telle idée, c'est pour toujours[3]. Elle pourra toujours et quand elle voudra considérer cette idée en acte.

Mais ceci n'est pas la mémoire à proprement parler. Comme nous le faisions remarquer il n'y a qu'un instant, les idées de l'intellect sont des idées générales qui de soi ne se rapportent à aucun fait particulier plutôt qu'à un autre, qui n'ont par conséquent ni passé, ni futur. L'idée de triangle, que j'ai mise dans mon esprit, ne représente que la nature du triangle, et non tel triangle en particulier. Par elle-même, elle est, comme on dirait, une idée en l'air : elle peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer. Il y a bien là cette habitude qui constitue la science, en ce sens qu'ayant compris une fois ce qu'est un triangle, j'aurai toujours en moi cette notion. Il n'y a pas cette vue sur le passé qui caractérise la mémoire.

Mais il y a plus que cela dans l'intellect, et nous allons y trouver une mémoire véritable.

1. « Memoria est in parte sensitivâ » (*Ibid.* 3).

2. « Intellectus secundum seipsum est conservativus specierum » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

3. « Intellectus est magis stabilis naturæ et immobilis quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit non solum tenet dum per eas agit in actu sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles » (*Ibid.*).

L'homme non seulement sent qu'il sent, mais encore il sait qu'il pense[1]. Or le fait même de penser est un fait particulier. Bien qu'immatériel et connu par l'intelligence seule, il n'en a pas moins tous les caractères de singularité. Cet acte peut donc être passé, présent ou futur[2]. C'est ce qu'il nous fallait pour fonder la mémoire, une donnée intellectuelle singulière pouvant être saisie à un moment déterminé du temps. J'ai l'idée universelle de triangle, cette idée est hors du temps ; mais je sais que j'ai déjà pensé à cette idée de triangle, ceci est dans le temps, ceci s'est passé hier ou avant-hier, cette pensée s'est produite avant telle autre pensée. Voilà vraiment un fait déterminé dans le temps et qui appartient à la mémoire. La mémoire ne se se trouve donc pas seulement dans la partie sensitive, mais aussi dans la partie intellective de notre être[3].

On remarquera cet appel que S. Thomas fait à la conscience quand il s'agit d'expliquer les connaissances concrètes de l'intellect[4]. Nous en verrons plus loin d'autres exemples.

Pourquoi donc S. Thomas enseigne-t-il constamment que la mémoire est seulement dans la partie sensitive de l'âme ? C'est d'abord que pour l'homme la mémoire sensitive est la seule mémoire pratique ; l'autre ne va guère sans celle-là. Nous savons par expérience que nos pensées les plus pures ne se produisent jamais sans s'appuyer sur quelque exemple ou quelque signe sensible ; nous en verrons plus tard la raison. De même, nous ne nous souvenons pas d'avoir pensé sans nous souvenir d'avoir senti quelque chose de

1. « Idem homo percipit se intelligere et sentire » (*Sum. theol.* I, 76, 1).

2. « Hujusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, est tamen immaterialis actus. Et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, licet ipse sit quidam singularis actus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

3. « Memoria autem non solum est sensibilium, ut puta cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse » (*Comment. de memoriâ et reminisc.* 2).

4. « Nomen memoriæ potest extendi ad notitiam quâ etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione, modo prædicto, respectu hujus nunc, cognoscitur tamen objectum de quo etiam notitia habita est in quantum aliquis scit se eam prius habuisse » (*De verit.* 10, 2).

matériel. Dans la vie présente, le pur souvenir intellectuel n'existe guère qu'à l'état de théorie.

En second lieu, l'intelligence conçoit d'abord les idées, ce n'est que par réflexion qu'elle se saisit ensuite elle-même. Ce n'est donc point dans son objet direct qu'elle rencontre les conditions de la mémoire. Cet objet n'est considéré dans le passé qu'accidentellement et indirectement[1], en tant qu'il a déjà été l'objet de la pensée. Dans l'ordre sensible, au contraire les faits rappelés par la mémoire sont présentés comme appartenant par eux-mêmes au passé[2]. La mémoire utile, la mémoire complète et directe est donc bien une faculté organique et une branche de la sensibilité.

L'expérience et la physiologie confirment admirablement toute cette doctrine de S. Thomas. Nul n'ignore combien facilement la mémoire est atteinte par les indispositions de l'organe[3]. Non seulement la mémoire disparaît comme l'intelligence elle-même, si le cerveau est hors d'état de fonctionner : ceci peut s'expliquer par un lien accidentel ; mais la mémoire dépend si essentiellement de l'organe, qu'elle y est localisée, et que nos divers souvenirs s'effacent avec les maladies des diverses parties des hémisphères cérébraux. Tel a perdu le souvenir des dates ; tel ne peut plus se rappeler les noms propres : ceci n'est pas le fait d'une faculté toute simple et spirituelle, mais d'une faculté organique qui exerce ses différentes fonctions par différentes parties du corps. On en voit qui ne peuvent plus retrouver aucun substantif ; d'autres perdent entièrement le souvenir des mots et la faculté de la parole ; d'autres, le souvenir des lettres et la faculté d'écrire. Ces dernières facultés ont pu être localisées avec vraisemblance. Broca attribuait à la faculté de parole la troisième circonvolution frontale gau-

1. « Differentia præsentis et præteriti accidentalis intelligibili est in quantum hujusmodi » (*Ibid.*).

2. « Animal memoratur se prius sensisse in præterito et se sensisse quoddam præteritum sensibile ; sed quantum ad partem intellectivam præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

3. « Reminiscentia impeditur per aliquam corporalem dispositionem » (*Comment. de memoriâ et reminisc.* 8).

che. Mais, chose singulière, cette localisation n'est pas absolue ; elle dépend des habitudes du sujet. Celui dont la circonvolution frontale gauche est désorganisée peut recouvrer après quelque temps la parole en apprenant à se servir de la circonvolution de droite. Il semble que le cerveau est comme un magasin où chaque ordre de notions est classé dans son quartier ; mais ce quartier dépendrait moins des dispositions du local que des convenances du propriétaire.

Les défaillances de la mémoire ont été très bien décrites, il y a quelques années, dans une remarquable étude de M. Ribot[1].

Parmi ces défaillances, une des plus étranges est certainement celle que l'on désigne sous le nom peu exact de « changement de personnalité ». La personnalité consiste essentiellement dans la permanence de l'être intelligent et libre : cela ne peut changer. Mais cette permanence n'est connue que par la mémoire, qui nous rappelle nos actes dans le passé, qui nous atteste que celui qui fait en ce moment tel acte est le même qui, il y a un an, faisait tel autre acte. Cette attestation est décisive. Comment, en effet, se rappeler les actes d'un autre, surtout ces actes intérieurs dont nous sommes en même temps l'auteur et le seul témoin ? Je me vois dans le présent me souvenir, en même temps que je me vois agissant de telle façon dans le passé ; ces deux vues sont un seul et même acte d'un même sujet. L'identité est donc certaine. Sans doute, on rencontre de fausses mémoires. Certaines gens, dès qu'ils entendent parler d'une idée qui les frappe, s'imaginent l'avoir déjà eue. Quelle que soit la cause de ce phénomène singulier, il ne peut ébranler la certitude de notre identité ; il la suppose. L'erreur est d'introduire dans la série un fait qui n'y a pas place ; mais cette erreur suppose la conscience de la série.

Il y a environ vingt-cinq ans, le docteur Azam se trouva en présence d'une infirmité bizarre. La malade, qu'il nomme Félida, tombait dans des accès de léthargie, à la suite des-

1. *Les maladies de la mémoire*, Paris 1880.

quels elle revenait au sentiment avec un caractère tout autre. Après un second assoupissement, l'état ordinaire reparaissait. Il y avait un de ces états dans lequel elle perdait toute notion de ce qui s'était passé dans l'autre ; elle semblait une autre personne. Depuis on a pu reproduire cet état chez les hypnotisés. On a même développé chez quelques sujets jusqu'à trois personnalités différentes parlant l'une de l'autre comme d'une étrangère.

Y avait-il vraiment plusieurs personnes différentes ? Évidemment non : mais la même personne, dans certaines circonstances, perdait la notion du lien qui établissait son identité, et se prêtait à plusieurs rôles successifs. On dirait que le cerveau se partage alors en plusieurs compartiments étanches ; dans chacun se produit une série d'actes inconnus des autres. De pareils faits sont tout à fait inexplicables dans l'hypothèse d'une mémoire purement intellectuelle. Ils nous paraissent prouver sans réplique deux vérités sur lesquelles S. Thomas a toujours appuyé et qu'ont trop souvent méconnues les spiritualistes modernes : la première, que la mémoire est surtout un fait de sensation relevant des conditions organiques du cerveau ; la seconde, que nous ne connaissons le moi que par ses actes. Toute méprise sur la personnalité serait impossible, si nous connaissions notre âme dans sa propre nature.

CHAPITRE VI

De l'instinct et de la raison particulière.

Ce n'est pas assez, pour l'animal, de saisir les diverses propriétés des corps, de les associer et de les conserver dans la mémoire ; les sensations ne nous sont point données pour nous mettre en rapport avec des sons, des couleurs ou des odeurs, mais bien avec la chose qui est sonore, odorante ou colorée : les sensations ne nous présentent que des qualités éparses, il faut que la sensibilité atteigne le tout.

Comment y parviendra-t-elle ? Nous ne recevons d'autres informations que celles des sens extérieurs, et le tout, comme tel, ne peut agir sur aucun de nos sens.

Aristote ne paraît point s'être préoccupé de cette question, mais les scolastiques y ont pensé. Ils chargeaient une branche spéciale de la sensibilité d'apprécier ce qu'ils appelaient les intentions individuelles, c'est-à-dire de concentrer sur un individu l'ensemble des phénomènes perçus par les divers sens. A cette faculté ils assignaient un organe que les médecins du temps logeaient au sommet du cerveau. Quant à son nom, ils lui en donnaient deux différents, selon qu'ils la considéraient dans l'homme ou dans l'animal. Elle ne joue pas, en effet, exactement le même rôle dans ces deux classes d'êtres. Dans l'animal, ils la nommaient force estimative, *vis æstimativa*; dans l'homme, ils lui donnaient le nom plus relevé de force cogitative, *vis cogitativa*. C'est bien toujours la même force qui agit dans l'homme et dans l'animal par le même procédé sensible, mais dans l'homme elle a un autre but et opère avec une plus grande perfection[1].

1. « Non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus » (*Sum. theol.* I, 78, 5).

Étudions d'abord le jeu de cette force dans le pur animal, nous pourrons ensuite comprendre plus facilement son action dans l'homme.

Quand l'animal se trouve en présence d'un objet, il ne se préoccupe pas principalement de sa forme ou de sa couleur ; c'est l'objet qu'il vise, ainsi que nous le remarquions tout à l'heure. Il considère cet objet comme un tout, qui est le but unique des diverses sensations et vers lequel elles se concentrent toutes pour l'informer de ce qu'il peut y trouver de désirable ou de dangereux. L'homme fait de même, et son impression est marquée par le pronom démonstratif: « ceci, cela », qui n'exprime pas telle ou telle circonstance, mais l'individu même auquel se rattachent toutes les circonstances saisies. C'est sans doute cette tendance s'adressant à l'objet même que M. l'abbé de Broglie avait en vue quand il soutenait que la substance est directement observable [1].

Comment se forme cette tendance ?

M. l'abbé Vacant, dans ses belles études sur les rapports de la philosophie de S. Thomas avec celle de Duns Scot, a très justement remarqué que le problème ici posé est résolu chez les modernes par le phénomène de l'association des sensations [2]. M. Alexandre Bain a très heureusement exposé ce procédé: « Pour retenir l'impression d'un objet, » nous dit-il, « il faut qu'il y ait une association de ses différents effets. Quand cette association est suffisamment complète et solide, elle constitue notre idée de l'objet [3]. » Nous avons vu plus haut que la mémoire, suivant S. Thomas, est spécialement consacrée à conserver les intentions individuelles formées par l'estimative : nous retrouvons dans ce passage de M. Bain une pensée analogue. La seule différence est que le phénomène expliqué chez S. Thomas par une propriété spéciale est expliqué chez le psychologue moderne par un mode spécial d'association.

1. *Le positivisme et la science expérimentale*, l. 2, ch. 1, p. 169.
2. V. *Annales* de janvier 1890.
3. *Les sens et l'intelligence*, p. 377.

Deux circonstances déterminent ce genre d'association qui réunit plusieurs sensations en un seul tout.

La première est l'union extérieure des causes de ces sensations. Elles agissent sur la sensibilité dans un accord constant. Les phénomènes qui, dans la nature, se rapportent à un même individu, sont liés entre eux par là même et forment une sorte d'aggrégat : « Si nous cueillons une rose, » dit encore M. Bain [1], « nous avons une forme pour l'œil et pour la main, plus une odeur et une sensation du goût. Reproduites chaque fois que nous sommes en présence de la rose, ces formes finissent par faire corps entre elles..... Quand l'esprit est en possession de ce groupe, une seule quelconque de ces sensations peut suffire à réveiller toutes les autres, chacun de ces caractères fera apparaître la série entière. »

Les psychologues spiritualistes trouveront peut-être cette explicationin suffisante. Elle l'est. En effet en ce qui concerne l'homme, nous la complèterons un peu plus loin, quand nous nous occuperons de la cogitative. En ce qui concerne l'animal, elle doit être également complétée par la seconde circonstance qui nous reste à indiquer, circonstance tout intérieure qui donne au phénomène son caractère définitif.

Nous avons déjà vu que les sens ne sont point créés seulement pour la science, mais aussi et surtout pour subvenir aux nécessités de la vie. Dans l'animal, ce dernier but existe seul. Il a une faculté, que l'on appelle *appétit sensitif,* par laquelle il recherche ce qui lui est agréable et évite ce qui lui est pénible. Cette faculté n'est pas une faculté de perception, mais, éveillée par la perception qui la met en rapport avec son objet, elle met à son tour toutes les facultés en mouvement pour les diriger vers le but unique de la vie animale.

L'appétit tend à la satisfaction de certains besoins précis : ces besoins sont satisfaits non par telle ou telle sensation isolée, mais par l'objet qui provoque ces sensations. Comme l'a très bien remarqué S. Thomas, l'animal ne vise

1. *Ibid.*

point ordinairement le plaisir attaché à telle forme de sensation ; c'est un plaisir plus éloigné, mais aussi plus complet, qu'il recherche, le plaisir attaché à la possession de l'objet lui-même. Le chien ne recherche pas l'agrément que peut lui procurer l'odeur de la viande ; il recherche une satisfaction beaucoup plus positive, celle de l'introduire dans son estomac. De même la brebis a peur du loup non pas tant parce que sa forme est laide ou sa couleur désagréable que parce qu'elle soupçonne en lui un ennemi [1].

C'est donc vers l'objet lui-même que tend l'appétit et qu'il pousse toutes les facultés ; c'est sur cet objet qu'il concentre toute l'attention dont il est capable. Toutes les sensations lui servent pour distinguer ce but unique de ses tendances intimes, les sons pour le prévoir, les couleurs pour le reconnaître, le tact pour le saisir ou le repousser. Il se forme ainsi entre les propriétés représentées par les sensations une sorte d'unité pratique. L'ensemble de ces propriétés devient pour l'animal un tout, en tant qu'il représente le terme naturel de ses désirs ou de ses craintes. C'est sur ce tout qu'il veut agir, c'est ce tout dont il craint l'action [2] ; c'est ce tout qu'il hait ou qu'il aime, c'est sur ce tout qu'il se venge. Si je lève mon bâton pour frapper un chien hargneux, l'animal saisit fort bien la solidarité du tout qui le menace. Livré à ses seules impressions extérieures, c'est contre le bras levé que s'exercerait sa fureur; mais, sans se soucier du bras, il mord à la jambe, qui est plus à sa portée, sachant très bien se rendre compte que la jambe et le bras relèvent du même individu auteur du coup qui va l'atteindre.

Il ne paraît donc pas indispensable de faire intervenir ici une faculté distincte de celles que nous avons étudiées. Tout paraît s'expliquer suffisamment par la simultanéité constante des sensations combinée avec les tendances de l'appétit sensitif. L'ensemble de ces sensations apparaît à

1. « Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. (*Sum. theol.* I, 78, 4).

2. « Apprehendit individuum secundum quod est terminus aut principium actionis vel passionis » (*Comment. de anima*, 2, 13).

l'animal un seul tout, parce qu'elles convergent toutes vers une satisfaction unique. Mais, en créant la faculté qu'ils ont appelé l'*estimative*, les scolastiques n'avaient pas seulement en vue le groupement des qualités perçues en individualités sensibles, ils songeaient aussi à des besoins d'un autre ordre, qui sont le dernier mot de la vie animale et dont il est à propos de dire ici quelques mots.

Distinguer les individualités, comprendre ce qu'il peut attendre de chacune d'elles, se rappeler ces individualités, tout cela ne suffit pas encore à l'être vivant et sensible. Les sens ne lui donnent que l'instant présent, la circonstance actuelle, ou encore les moyens de reconnaître un fait déjà apparu. Mais sa vie, la vie de son espèce doivent se prolonger dans un avenir qu'il ne connaît pas, dont il n'a le plus souvent aucune idée, qu'il est, par conséquent, incapable de prévoir directement. Cependant cet avenir exige parfois des soins et des précautions sans lesquelles la perte de l'espèce serait infaillible. Certaines races doivent être habiles à se défendre contre des ennemis possibles, à préparer le coucher et la nourriture de leurs petits, à faire des provisions pour la saison mauvaise, à moins qu'elles n'aillent la passer sous un ciel plus doux.

La nature, en mère attentive, ne les a point laissées désarmées contre ces besoins, ou plutôt Dieu, qui se cache derrière la nature, n'a pas laissé ses créatures dépourvues des moyens de remplir leur destinée. Il a donné aux animaux une aptitude spéciale pour certains actes qui importent à leur conservation. Cette aptitude a été appelée *instinct* par les modernes. L'instinct dispose l'animal à fuir certains dangers ou à rechercher certaines utilités dont les sens ne sauraient lui enseigner directement la nécessité[1].

L'animal a ainsi une direction infaillible vers des buts liés intimement à sa conservation. Il y déploie une sûreté de prévision, une habileté de procédés que parfois ne savent pas égaler nos plus habiles ingénieurs. Que dis-je ? bien

1. « Necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sensum, sed etiam propter aliquas alias commoditates sive nocumenta » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

souvent l'homme a reçu des leçons des animaux ; plus d'une invention précieuse n'a été que l'imitation de ce que ceux-ci font par instinct naturel. L'homme est son propre maître, il tâtonne et se trompe ; l'animal suit docilement et nécessairement un maître divin : voilà pourquoi ses instincts n'ont aucune proportion avec ses facultés ordinaires ; on est tout surpris de trouver si adroit en certaines circonstances un être souvent stupide dans le cours ordinaire de son existence.

Le caractère propre de l'instinct, c'est que l'animal ne connaît pas le but dernier où il tend ; du moins, il ne s'en préoccupe pas. Il est poussé par nature à tel ou tel ordre d'actions, sans se rendre compte de leur utilité. Il a toutefois le sentiment de ce qu'il fait ; il a le sentiment des objets qu'il emploie : c'est pourquoi il peut les varier dans certaines limites. Mais il ignore le terme à atteindre. Il agit uniquement parce qu'il a besoin d'agir ainsi. Pourquoi l'abeille donne-t-elle à sa cellule telle forme plutôt que telle autre ? Pourquoi telle espèce d'oiseaux place-t-elle invariablement son nid sur les hauts arbres, telle autre sur les rochers, telle autre sur les buissons ? Pourquoi ? Nous le savons, nous, parce que nous avons observé et réfléchi ; nous avons reconnu que tel procédé est plus en rapport avec les besoins de telle espèce. Mais l'animal ne le sait pas ; il agit le plus souvent avant d'avoir pu observer. Le ver à soie commence dès sa naissance à filer son cocon, sans savoir qu'il se construit un tombeau. L'animal est tellement poussé par la nature, qu'il poursuit le même ordre d'actions alors même qu'elles sont devenues manifestement inutiles. Il est une espèce de fourmis qui, en revenant de la chasse, déposent leur proie à l'entrée de leur petit terrier, vont en visiter les galeries souterraines et, quand elles ont trouvé tout en bon état, reviennent prendre leur gibier pour l'introduire. Un de nos savants voulut un jour éprouver l'animal. Pendant qu'une de ces bestioles était occupée à inspecter sa galerie, il s'empara du butin et le mit un peu plus loin. La fourmi revient et, ne trouvant plus sa proie en place, va la rechercher. Croyez-vous que cette fois elle va

l'introduire sans formalité? Point du tout : elle la dépose une seconde fois à sa porte, rentre visiter sa galerie, où rien de nouveau n'avait pu survenir, et retourne ensuite reprendre sa provision. Le manège se reproduisit autant de fois que l'expérimentateur persista à déplacer le gibier. Si l'animal eût eu la moindre notion du motif de ses démarches, il eût certainement renoncé la seconde ou la troisième fois à une inspection inutile. Mais il sentait le besoin de la faire. C'était un pur acte d'instinct.

Nous trouvons dans l'homme même quelque chose d'analogue et qui peut nous éclairer sur la nature de l'instinct. L'homme agit fréquemment par habitude, et une habitude invétérée devient comme une nécessité d'agir. Il nous coûte de nous abstenir, alors même que nous jugeons l'action inutile, ou déplacée. Le lecteur me permettra de lui en redire ici un trait assez plaisant qui m'est arrivé dans mes voyages.

Ceux qui ont visité l'Espagne ou ses anciennes colonies n'ignorent point cette coutume très particulière des Espagnols, de dire à quiconque vient les voir : « La maison est à votre disposition. *La casa es à la disposicion de V. S.* » C'est une formule de politesse ; bien mal appris serait celui qui la prendrait au sens littéral et s'aviserait de s'installer dans la maison ainsi offerte.

Un jour je rendais visite à un personnage parlant très bien français et très au courant de nos usages. La conversation fut charmante. Quand elle fut terminée, l'Espagnol me reconduisit avec les cérémonies et les compliments usités en France. Il savait bien que la phrase sacramentelle de ses compatriotes, cette politesse qu'on ne doit jamais accepter, aurait en français quelque chose d'étrange : il s'abstint donc. Mais au bas de l'escalier, il n'y tint plus ; il lui manquait quelque chose, et me serrant la main, il me dit à demi-voix et sans conviction : « La maison est à votre disposition. » Voilà l'effet d'une habitude invétérée : elle s'impose à nous, sans nous, et même malgré nous.

Ce que l'habitude acquise fait chez l'homme, une habitude ne le ferait-elle pas également chez l'animal : j'entends

une habitude innée, une détermination naturelle de l'appétit sensitif, porté par constitution à telle ou telle nature d'actes ? L'animal naîtrait avec une propension à telle conduite, en vertu de la conformation de ses organes et aussi d'une tendance qui l'y disposerait intérieurement. Les évolutionistes sauront peut-être expliquer par les circonstances du milieu la conformation des organes; expliqueront-ils aussi facilement la tendance intérieure ? Faut-il croire que cette tendance a été créée avec l'espèce, ou acquise peu à peu et développée dans une suite de générations ? Ce dernier système offre à nos yeux de sérieuses difficultés, qui sont parmi les plus fortes objections que la théorie de l'évolution ait à résoudre. On trouverait peut-être des exemples d'habitudes acquises se transmettant aux générations suivantes ; encore ceux que l'on cite sont-ils assez contestables. Mais comment expliquer par là un instinct sans lequel une espèce n'existerait pas, un instinct qui n'a aucun rapport à la vie de l'animal lui-même, mais seulement à la vie d'une descendance qu'il ne connaîtra pas? Le sphex perce une larve de son dard pour assurer à ses petits un abri et une nourriture dont il ne voudrait pas pour lui-même: qui lui a appris cette manœuvre difficile, sans le succès de laquelle le premier sphex n'aurait jamais eu de postérité ? Le souvenir de sa première enfance a-t-il pu lui apprendre comment il était entré dans cet asile, quel point précis il faut toucher pour paralyser la larve sans la tuer ? Je ne dis point que recourir à l'acte créateur pour le détail des phénomènes naturels ne soit le plus souvent la confession de notre ignorance, mais je pense que bien longtemps encore nous n'aurons rien de mieux à dire que de faire cette confession.

L'instinct est quelque chose de vraiment merveilleux. Il témoigne dans l'animal d'une sagesse supérieure agissant sans lui et pour lui. L'être vivant est conduit dans une voie nécessaire où il serait incapable d'entrer de lui-même. Dieu n'a pas hésité à faire à des animaux assez peu doués comme force et comme mémoire des conditions de vie exceptionnellement compliquées, pour montrer sa puissance à les tirer

de là. Jamais, quoi qu'on fasse, on ne lui ravira cette gloire. S'il a créé l'instinct, son action apparaît directement comme supérieure à la nature qu'il conduit. Si l'instinct est le fruit d'une habitude ancestrale, il faut que Dieu ait préparé les circonstances avec une sagesse merveilleuse, pour qu'elles convergent vers un résultat avec lequel elles n'ont, la plupart du temps, aucune relation naturelle.

Mais c'est trop longtemps nous arrêter aux animaux : élevons-nous maintenant jusqu'à l'homme, et cherchons ce que deviennent en lui les phénomènes que nous venons d'étudier dans les êtres inférieurs.

L'homme n'a que très peu d'instincts, et le peu qu'il en a est ordinairement voilé par l'usage de la raison, qui est un instrument autrement souple et parfait. Il n'a pas besoin d'être conduit par des dispositions naturelles, puisqu'il peut prévoir et régler sa conduite sur ses prévisions. Il est ainsi sujet à plus de méprises que les animaux, mais il est capable aussi d'une plus grande variété d'actions et d'un perfectionnement que l'on peut dire indéfini.

Mais l'homme, comme les animaux, a besoin de grouper ses sensations par ensembles complets. Comme eux il a affaire à des individus, il faut qu'il puisse discerner ces individus. Chez lui comme chez l'animal l'association remplit son rôle et groupe les sensations, l'appétit sensitif leur donne un sens par rapport aux besoins que ces groupes peuvent satisfaire. Mais l'homme ne s'en tient pas là : il ne considère pas seulement, ou même principalement, les objets comme des buts à son action : doué d'une faculté plus élevée, il envisage ces objets en eux-mêmes comme des réalités existantes et dont l'existence l'intéresse.

Ainsi, pour l'animal, l'oranger que nous avons considéré sera un objet agréable ou utile : l'abeille y verra un point où se trouvent des fleurs odorantes et du miel à recueillir ; l'oiseau y verra des fruits à becqueter pour en tirer le suc. L'homme, avant de penser à toutes ces choses, avant de se préoccuper du parfum de la fleur ou de l'excellence du fruit, aura pour première pensée de dire : voilà un oranger, ceci est un oranger.

C'est bien ce que nous avons constaté dans l'avant-propos de cette étude. Toute perception humaine emporte la constatation d'une existence. C'est là son caractère essentiel, son but premier et principal. Toute chose perçue est considérée par nous, non exclusivement comme une chose agréable ou désagréable, mais d'abord et surtout comme un objet réel, déterminé, existant, et, pour employer l'expression de Kant très juste ici, comme une « chose en soi ». La philosophie moderne a fait de la chose en soi quelque donnée mystérieuse, inaccessible, nouménale : en réalité, rien n'est plus simple. Toute chose connue comme existante est connue en soi, car elle n'a rien de plus en soi que son existence. Or notre expérience nous convainc à chaque instant que nous connaissons des choses qui existent, dont nous saisissons directement l'existence ; nous reconnaissons très bien que cette existence est en soi indépendante de la connaissance que nous en avons.

Nous ne groupons donc pas les phénomènes sensibles au même point de vue que les animaux. Ce qui nous frappe d'abord en eux, c'est l'existence ; et ayant l'idée d'existence, nous les groupons en vue de discerner les existences individuelles. Quand nous rencontrons un certain ensemble de qualités sensibles qui apparaissent simultanément d'une manière constante, dont l'une ne cesse pas d'être sans que toutes les autres ne cessent d'être, notre premier mouvement est de nous dire : il y a là un être ; et cet être, nous l'appelons une chose, une substance.

Je vois un ensemble de couleurs, je touche une certaine étendue résistante : je ne saisis pas seulement ces couleurs ou ces résistances, je perçois l'homme, l'être dont ces couleurs et ces résistances sont la manifestation et dont elles me font connaître la nature[1]. C'est là la grande différence entre la perception humaine et celle de l'animal. L'homme, à l'aide de ses sens, perçoit un individu existant ayant une certaine nature[2]. L'animal n'a point cette aptitude[3], et se

1. « Video coloratum, percipio hunc hominem » (*Sum. theol.* I, 78, 4).
2. « Apprehendit individuum ut existens sub naturâ communi » (*Ibid.*).
3. « Non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub naturâ communi » (*Ibid.*).

borne, comme nous l'avons dit, à percevoir un tout qui excite ses craintes ou satisfait à ses besoins.

Qu'est donc le monde pour l'animal ? Il est ce que beaucoup de philosophes contemporains voudraient faire croire qu'il est pour nous : un ensemble de phénomènes qui n'ont pour lui d'autre réalité que d'apparaître, de lui être agréables ou désagréables, de lui marquer comment il peut développer son action de manière à accroître les sensations agréables et à détourner les sensations pénibles. Si la maxime fameuse : *esse est percipi*, a quelque application légitime, c'est sans doute au monde connu par les animaux. Pour eux seuls il est rigoureusement vrai de dire que les choses n'ont d'autre existence que d'être senties. Mais notre conscience intime proteste invinciblement contre l'application d'un tel principe à la connaissance humaine. Tout ce que nous percevons, elle sait que nous le percevons comme une chose réelle et distincte, comme une chose existant en soi.

Il y a donc dans la perception humaine un élément spécial et nouveau, qui sert de centre et de point de ralliement à toutes nos perceptions de détail. Tout ce que nous percevons, nous le rapportons à quelque existence. Mais d'où nous vient cette notion nouvelle, cette notion de la chose existant en soi ? Comment nous la procurons-nous? Jusqu'ici nous n'avons rien rencontré de pareil. Nous avons appris comment nous connaissons les sons, les couleurs, les résistances, les étendues, nous avons montré comment et dans quelle mesure ces diverses propriétés agissent sur l'organe ; mais comment connaissons-nous l'existence? sur sur quel organe agit cette nouvelle propriété ? N'est-ce pas même une absurdité de demander si elle agit sur un organe ?

Si nous y réfléchissons, nous verrons que l'idée d'existence ne s'attache pas seulement aux groupes de phénomènes : elle s'attache à n'importe quelle sensation, même isolée. Une odeur qui vient je ne sais d'où, un son entendu en passant, une couleur fugitive nous donnent l'idée de quelque chose qui est : ainsi le phénomène lui-même nous apparaît comme une réalité. Chacun de nos sens, indépendamment du caractère propre de la qualité qu'il manifeste, nous donne

l'idée que cette qualité est quelque chose de réel, d'existant. C'est une notion distincte, mais accolée à la forme spécifique de chaque sensation. Elle ne relève d'aucun sens spécial, mais se retrouve jointe à l'opération de tous les sens.

Serait-ce donc un sensible commun ? Non, il lui manque un caractère essentiel du sensible commun tel que nous l'avons défini avec S. Thomas. Le sensible commun doit faire une différence dans l'impression organique ; or il est impossible d'assigner aucun mode d'action physique qui corresponde à la perception de l'existence. Cette notion ne correspond ni aux modes spéciaux de l'action exercée par les corps sur nos organes, ni à l'étendue, ni à l'intensité de cette action. Elle n'a donc rien de sensible, car tout ce qui est sensible est organique et relève d'une différence organique.

Cependant cette notion s'allie à toute donnée sensible, et on la rencontre partout à côté de l'opération propre du sens. Une telle notion n'a qu'un nom dans l'École, c'est un *sensible par accident*.

Un sensible par accident, c'est, dit S. Thomas, une donnée qui n'a aucune part dans l'impression sensible[1]. Le sens n'en est pas modifié, et par conséquent ne la connaît pas. Mais elle se produit immédiatement à la suite de l'acte sensible, de sorte que l'on ne peut produire l'un sans saisir l'autre[2]. Telle est, par exemple, la notion de substance. On voit la couleur ; en même temps on saisit la substance qui la supporte. Mais la couleur est visible par soi, la substance n'est visible que par accident[3]. On voit en effet la couleur par l'action qu'elle exerce sur l'œil, tandis que la substance, comme telle, n'exerce aucune action. L'œil ne saurait la voir, et cependant, dès qu'il voit, l'esprit saisit la substance[4].

1. « Quod nullam facit differentiam circà immutationem sensus dicitur sensibile per accidens... ; nil patitur sensus ab hoc in quantum hujusmodi. » (*Comment. de anima*, 2,13)

2. « Statim ad occursum rei sensatæ apprehenditur » (*Ibid.*)

3. « Color per se visibilis, substantia vero per accidens » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

4. « Nulla forma substantialis per se sensibilis, sed solo intellectui comprehensibilis » (*Comment. de anima*, 2, 12).

La notion d'être, ou d'existence, est dans une condition toute pareille.

Bien que l'être, nous dit S. Thomas, soit évidemment dans la chose sentie, le sens cependant ne peut saisir la notion d'être, ni se représenter l'existence d'une chose, non plus qu'aucune forme substantielle. Le sens ne saisit que les accidents superficiels[1].

La notion d'être n'est donc point proprement une donnée sensible. Le sens ne peut la saisir que par accident, c'est-à-dire indirectement, et en tant qu'il saisit la qualité qui a l'être.

Mais alors, comment la percevons-nous? Puisque nous en usons, puisque nous la découvrons au fond de toutes nos perceptions, il faut bien qu'elle soit atteinte par quelque faculté[2]. S. Thomas indique deux puissances capables de percevoir les sensibles par accident. S'agit-il d'une notion générale, c'est à l'intelligence qu'il faut s'adresser; s'agit-il d'une notion particulière, c'est à la force cogitative, cette force qui est dans l'homme l'analogue de la force estimative dans les animaux. L'existence particulière et concrète est donc saisie par la force cogitative, cette force qui, derrière l'action des sens extérieurs et intérieurs, saisit l'individu comme existant et comme ayant une nature en soi[3].

Eh quoi donc! n'avons-nous pas vu que la cogitative est encore une faculté sensible, qu'elle a un organe, que, par suite, elle ne peut agir que mise en acte par le mouvement de cet organe? Comment peut-elle donc s'élever à une notion étrangère à l'animalité, à une notion qui n'a de soi rien de sensible, qui ne répond à aucun mouvement organique?

Ah! c'est que, dans la pensée du Docteur angélique, la

1. « Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, sed tantum accidentia » (*Comment. suprà Sent.* I, 19, 5).

2. « Oportet quod cognoscatur ab aliâ aliquâ potentiâ » (*Comment. de anima.* 2, 13).

3. « Cogitativa apprehendit individuum prout existens sub naturâ communi » (*Ibid.*).

cogitative n'agit pas seule; ou plutôt, elle n'est pas simplement dans l'homme l'équivalent de l'estimative. C'est une faculté complexe, une sorte d'entrelacement de la sensibilité et de l'intelligence. Elle tient de la sensibilité de posséder les données sensibles, de les associer et de les grouper en une notion individuelle ; de l'influence supérieure de l'intelligence à laquelle elle est unie, elle tient de grouper ces notions autour de la notion d'être, d'y chercher et d'y saisir la représentation d'un être [1].

L'éminence de cette faculté dans l'homme ne lui vient donc pas de la puissance propre de la sensibilité ; elle lui vient de son voisinage, de son contact intime avec la raison universelle, qui reflue, pour ainsi dire, sur elle et qui la pénètre de sa lumière [2]. Et pour bien marquer quelle est cette supériorité de la cogitative, et d'où elle lui vient, on lui donne souvent, dans l'École, des noms qui la rapprochent davantage de la dignité de l'intelligence, les noms de *raison particulière* et d'*intellect passif* [3].

Comment comprendre ce reflux de la raison générale sur la raison particulière? Qu'a celle-ci en propre? Qu'a-t-elle par participation? C'est une question que S. Thomas a laissée assez obscure, du moins pour nous, modernes, qui n'avons plus la tradition pure de son enseignement. Elle vaut cependant la peine d'être examinée de près. C'est ici le point de jonction de l'intelligence et de la sensibilité. C'est par cet examen que nous arriverons à la source première de l'idée d'être.

Est-ce que l'intelligence et le sens se confondraient à un certain moment en une seule faculté ? est-ce que le sens arriverait à pouvoir réaliser un acte qui n'appartiendrait pas à son essence ? Nous croyons que S. Thomas repous-

1. « Quod contingit ei in quantum unitur intellectivæ in eodem subjecto » (*Ibid.*).

2. « Illam eminentiam habet cogitativa in homine non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quamdam refluentiam » (*Sum. theol.* I, 78, 4).

3. « Secundum alios intellectus passivus dicitur virtus cogitativa quæ nominatur etiam ratio particularis » (*Ibid.* 79, 2).

serait l'une et l'autre interprétation. Deux facultés aussi distinctes que le sens et l'intellect ne sauraient jamais être confondues en une seule, et l'une d'elles ne saurait, sans changer de nature, usurper les fonctions de l'autre.

L'idée de S. Thomas nous paraît être qu'il y a entre toutes les facultés d'un même être une sorte de continuité. Ces facultés ne sont point isolées, séparées par des abîmes, comme nous avons besoin de nous les représenter pour la commodité de nos études. Elles se touchent dans l'unité d'une vie commune. De même que les nuances de l'arc-en-ciel tendent l'une vers l'autre, de telle sorte qu'on ne saurait dire où l'une finit et où l'autre commence, ainsi la faculté inférieure, au moment où elle va céder la place à la faculté supérieure, arrive à participer à la supériorité de celle-ci[1] : c'est-à-dire qu'aidée et appuyée par sa compagne, en vertu de l'unité fondamentale de l'être, elle peut, avec son concours, donner à ses actes une portée qu'à elle seule elle ne saurait atteindre.

Ce point de vue nous paraît clairement résulter d'un texte inséré par M. l'abbé Vacant dans le travail que nous avons déjà cité. Nous croyons utile de donner ce texte en entier, afin que l'on puisse apprécier exactement la doctrine du prince de l'Ecole : « Il est manifeste, dit S. Thomas, que l'intellect commence où finit la sensation. Les sens extérieurs ont pour objet direct et essentiel les accidents matériels classés comme sensibles communs ou propres. Quant à l'essence des choses particulières considérée dans le particulier, elle n'est point par elle-même l'objet des sens extérieurs, car elle est substance, et non accident. Elle n'est pas non plus l'objet propre de l'intellect, car elle est individualisée. L'essence de la chose matérielle considérée dans l'individu matériel est donc l'objet de la raison particulière, cette faculté qui est remplacée chez les brutes par l'estimative et qui a la propriété de rapprocher les notions dans une intention individuelle. Elle tient cette aptitude de son union avec l'intel-

1. « Vis sensitiva in supremo sui participat aliquid de vi intellectiva in homine in quo sensu intellectui conjungitur » (*Comment de anima*, 2, 13).

lect, où la raison proprement dite rapproche les données dans une intention universelle, mais elle est en elle-même une vertu sensitive, et ne fait point abstraction complète de la matière. Son objet propre est donc l'essence individuelle matérialisée. Ce n'est pas que cette faculté saisisse la matière en elle-même, car la matière ne peut être connue que par rapport à la forme ; elle a pour mission de considérer la matière dans son rapport avec la forme individualisée par elle, comme la raison supérieure a pour mission de considérer la matière dans son rapport avec la forme spécifique [1]. »

M. l'abbé Vacant ne nous paraît pas avoir saisi exactement la portée de ce passage. Il semble croire que la raison particulière, ou cogitative, serait la faculté de former des raisonnements particuliers. C'est, croyons-nous, une erreur. Nous verrons plus loin S. Thomas attribuer très nettement les raisonnements particuliers à l'intellect. La méprise du savant professeur nous paraît venir de ce qu'il a compris par les mots *conferre*, *vis collativa*, cette sorte de rapprochement qui compose le syllogisme avec les notions toutes formées, et il n'a pas pensé à cet autre rapprochement dans lequel, par l'élaboration des données sensibles venues des divers sens extérieurs, se forment les notions essentielles et individuelles.

1. « Manifestum est intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsâ suâ particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis æstimativa naturalis est, quæ potentia, per sui conjunctionem cum intellectu ubi est ratio ipsa quæ confert de universalibus, participat vim collativam. Sed quia partis sensitivæ est non omnino abstrahit a materia. Unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materiâ in communi in ordine ad formam speciei spectat ad rationem superiorem » (*De principio individuationis*, 2).

Il nous semble manifeste que, dans le passage cité, le Docteur angélique n'a pas en vue la formation de raisonnements, mais bien la connaissance de l'essence ou quiddité individuelle. Il recherche la faculté qui atteint l'essence concrète et particulière, comme nous-mêmes nous recherchons l'objet total et définitif de la perception extérieure. Cette perception est bien l'acte où l'unité de notre nature est exprimée de la manière la plus manifeste. De même que, dans l'être qui est homme, l'âme et le corps se touchent et se compénètrent pour concourir à former la substance humaine; de même, dans l'acte immédiat de perception, l'intelligence qui vient de l'âme et la sensibilité qui vient du corps se compénètrent et se réunissent pour former en commun un seul acte total. Aussi dans cet acte à la fois un et complexe de la perception vous avez peine à reconnaître d'abord ce qui est sensibilité, ce qui est intelligence : comme dans un fluide, au point critique de température et de pression, on ne sait plus ce qui est liquide, ce qui est vapeur.

Il faut pourtant essayer de comprendre, sans cela nous n'aurons jamais une idée absolument claire de la valeur respective de nos deux facultés de connaissance.

Que nous dit ici S. Thomas ? Que l'essence particulière est l'objet propre de la raison particulière. Il faut en dire autant de l'existence individuelle, puisque, nous l'avons vu, la considération de l'être est à l'égard du sens dans la même relation que la considération de la forme substantielle. L'existence, d'ailleurs, n'est que l'actualisation de l'essence et ressort à la même faculté. C'est donc la raison particulière qui connaît l'existence individuelle. Mais S. Thomas ne nous dit-il pas, en une foule d'endroits et ici même, que les essences et les formes substantielles, l'être par conséquent, sont inaccessibles au sens, qu'elles sont le domaine propre de l'intellect ? Comment accorder ces deux enseignements ? comment ce qui est inaccessible au sens sous la forme générale, lui serait-il accessible sous la forme individuelle ? Comment le sens percevrait-il directement l'existence et l'essence particulière, sans percevoir dans leur nature propre l'existence et l'essence ?

Tout peut s'accorder, si l'on considère que l'existence concrète et individuelle n'offre pas une notion simple, mais une notion complexe, dont les divers éléments sont saisis dans leur union par l'union de différentes facultés.

L'existence individuelle comprend une notion et une nature qui de soi est universelle : c'est là l'objet propre de l'intelligence ; mais elle comprend en outre des circonstances qui l'individualisent : c'est là l'objet propre des sens. La réunion de ces deux objets, qui diffèrent en nature, mais qui sont liés entr'eux comme la chose et son mode, est perçue par le concours des deux facultés, par une sorte de compost de l'intelligence et de la sensibilité; et ce compost, on l'appelle la raison particulière. C'est une vertu sensible, mise en mouvement par des qualités sensibles ; mais elle les réunit en un groupe autour de la notion d'être saisie par l'intelligence, et en fait ainsi la représentation de l'individu déterminé et complet. C'est son travail propre de déterminer l'individu : *ejus est conferre de intentionibus particularibus*, de considérer les caractères matériels en rapport avec la forme qui les individualise : *collatio de materia in ordine ad formam per ipsam individuatam*; comme c'est le travail propre de la raison universelle de rapporter la matière intelligible et générale à la forme spécifique, pour se représenter l'essence des choses matérielles.

Mais, pour rapporter les caractères matériels à la forme, il n'est pas nécessaire que cette forme soit saisie par la vertu cogitative elle-même ; il suffit qu'elle lui soit présentée d'ailleurs. C'est ce qu'indique nettement S. Thomas, quand il dit que la raison particulière a ce don en vertu de son union avec l'intellect. Par elle-même, elle joue le même rôle que l'estimative, qui est de grouper les données sensibles en un tout ; par son union avec l'intellect, elle considère dans ce tout un être.

Cette union a nécessairement deux faces. En ce moment nous la considérons par le côté de la vertu sensitive élevée par l'intelligence jusqu'à l'être et à l'essence ; plus loin nous la considérerons par l'autre côté, celui où l'intelligence unie au sens arrive à avoir distinctement la notion de

l'être individuel et concret. La raison particulière est moins une faculté spéciale que le point d'union des deux ordres de connaissance. Par elle la sensation arrive à être pour ainsi dire intelligente, par elle l'intelligence est précisée et arrive à la seule connaissance vraie et complète, celle du particulier : *immiscet se particularibus mediante ratione particulari* [1].

Ainsi dans un cristal exposé au rayon du soleil se produisent milles nuances diverses. On demandera si ces nuances viennent du soleil ou si elles viennent du cristal : il faut répondre qu'elles ne peuvent se produire sans l'un ni sans l'autre. Sans le cristal, il n'y aurait que la pure lumière ; si le cristal n'était point pénétré de lumière, il n'offrirait point ces reflets chatoyants. De même, sans l'intelligence, l'homme n'aurait ni le moyen ni la pensée de constater l'être individuel ; mais sans la vertu cogitative, il ne saisirait qu'une idée vague et générale, il n'aurait point de connaissance individuelle et concrète.

L'homme, étant un être intelligent, a pour première tendance de savoir ce qui est. La première question qui se pose instinctivement dans son esprit est celle-ci : y a-t-il là quelque chose ? Dans l'ordre concret, la raison particulière répond en apportant ses renseignements ; et c'est parce qu'elle répond à cette question posée par l'intelligence que, sans sortir de son domaine propre, elle atteint à une portée que les forces sensitives ne peuvent égaler dans l'animal.

Nous reprochera-t-on d'avoir trop appuyé sur la théorie d'une faculté qui n'est plus guère connue des psychologues ? Notre excuse sera que cette théorie, à propos d'un terme un peu antique, répond à une question très importante et très actuelle : la perception de l'être concret et individuel est-elle un fait d'intelligence ou de sensibilité ? S. Thomas répond que cette perception est un fait de la sensibilité appuyée sur l'intelligence. Nous avons essayé de montrer la nature de cet appui, et nous croyons que la

1. *De veritate*, 10, 5.

théorie thomiste, ainsi comprise, est la représentation très exacte de ce qui se passe dans l'âme humaine, quand, éveillée par les données sensibles qui lui viennent du dehors, elle réunit ces données dans un seul tout et en fait les caractères d'un être.

L'étude du fait de perception nous mène donc en définitive à quelque chose qui n'est plus la simple sensation. Le fait de perception, tel qu'il se produit dans l'homme, n'est pas expliqué suffisamment par la seule vertu sensitive. Nous devions nous y attendre, puisque nous avions commencé par poser ce fait expérimental, que toute perception se traduit pour nous par un jugement, par l'affirmation d'un être. Or l'affirmation est quelque chose de supérieur aux sens.

Certaines personnes se plaignent qu'on ne trouve point entre l'homme et l'animal de différence expérimentale; nous ne sommes pas encore montés bien haut, cependant nous en avons déjà trouvé une. L'homme sait et affirme, l'animal ne sait pas et n'affirme pas.

Je ne parle pas ici des affirmations de la science transcendante ; je parle de la plus simple affirmation particulière, de la déclaration du fait que nous déclarons être, et être tel. Jamais on n'a trouvé dans une espèce animale quelconque un acte ressemblant, même de loin, à cet acte que nous produisons à chaque instant : l'affirmation désintéressée d'un fait, la déclaration de ce fait produite uniquement pour en constater l'existence. D'où vient cela ? Est-ce que l'animal, s'il concevait comme nous cette simple idée : il y a telle plante, il y a tel animal, ne trouverait pas le moyen ou l'occasion de la manifester ? Il faudrait parler, dira-t-on. Ce n'est pas nécessaire : le muet n'a pas la parole, et cependant il sait très bien manifester certaines affirmations en dehors de ses besoins journaliers. Il est sans exemple qu'une faculté naturelle reste privée d'une manière constante et générale des moyens de s'exprimer. L'animal a des sentiments, des craintes, des joies ; il sait parfaitement en témoigner. Mais jamais on ne le voit exprimer une affirmation pure et simple ; jamais on ne le voit désigner

un objet pour cet objet. Il ne le peut, parce qu'il ne conçoit pas l'affirmation et n'éprouve aucun besoin de la concevoir.

Assurément, cette différence entre l'homme et l'animal n'est pas matériellement saisissable, comme celles qui existent, par exemple, entre un quadrupède et un poisson. Elle ne tombe pas sous le regard du vivisecteur ; elle n'est pas anatomique : elle est fonctionnelle. Elle n'en est que plus importante. Après tout, c'est pour la fonction que l'être est engendré ; l'organe n'est qu'un moyen de remplir cette fonction. C'est la fonction qui établit la différence entre les règnes. Il est dans le fond des mers des êtres ressemblant à des fleurs : à les voir, on peut s'y méprendre, et croire que l'on a sous les yeux un parterre de tulipes et de pâquerettes. Touchez-les, vous les reconnaîtrez bien vite pour des animaux. Ils ont une fonction que n'ont pas les plantes : ils sont sensibles.

De même, l'homme peut ressembler physiquement à quelques autres animaux : il a les mêmes membres et les mêmes organes. Mais il affirme, il parle, car la parole n'est qu'une suite de sons exprimant des affirmations : vous le reconnaissez immédiatement pour un homme. Il a une fonction à laquelle l'animal est complètement étranger.

Nous avons examiné toutes les données comprises dans la proposition que nous avions entreprise d'analyser : ceci est un oranger. Nous avons vu l'origine de chacune, et quel sens la fournit. Restait cette dernière donnée de l'être ou de l'existence, que nous traduisons en affirmant que la chose est. Nous avons fait voir qu'elle ne ressortait pas directement à la sensibilité, qu'elle supposait l'intervention d'une faculté supérieure. Il nous reste maintenant à examiner cette notion en elle-même, la faculté qui la produit, et les conséquences qui en découlent. Disons-le de suite, ces conséquences sont immenses, et pour ainsi dire infinies. La notion d'être est le centre de la vie intellectuelle : elle est le fondement de la grandeur de l'homme ; elle est la raison d'être de toutes ses supériorités ; elle est la lumière qui l'é-

claire, qui transforme en lui la connaissance pratique de l'animal en une connaissance certaine et scientifique ; elle est la source première de sa puissance et de sa domination sur le monde. C'est ce que nous espérons démontrer dans les chapitres qui suivront.

CHAPITRE VII

DE L'IDÉE D'ÊTRE ET DE L'INTELLIGENCE

On nous reprochera sans aucun doute d'avoir confondu, dans le chapitre précédent, l'idée d'être et la connaissance du fait actuel de l'existence. Beaucoup de personnes croient, en effet, apercevoir entre ces deux données une différence radicale. Elles accordent que l'idée d'être est la première des notions intellectuelles [1] ; mais elles croient que la perception du fait de l'existence actuelle peut résulter de l'exercice même du sens. Telle est la manière de voir développée récemment par M. le Dr Schmid, professeur à l'université de Munich. Le savant auteur fonde sur cette différence la distinction essentielle qui sépare l'intelligence de la sensibilité. Le fait de l'existence actuel est contingent ; au contraire, l'idée d'être possible implique une nécessité. Il y a là, suivant M. Schmid, l'indice d'une opposition profonde qui assigne aux deux données une origine absolument diverse [2].

Nous ne pouvons partager l'opinion de l'éminent professeur. A notre point de vue, l'opposition qu'il signale, au lieu d'être profonde, est assez superficielle. Elle nous paraît résulter uniquement des divers aspects sous lesquels la même donnée est envisagée. Considérons-nous la donnée comme actuellement concrétée et réalisée dans des déterminations individuelles, elle est contingente : elle est contingente, parce que sa jonction avec ces déterminations, condition indispensable de son actualité, n'est point imposée par la nature des choses ; elle dépend de raisons

1. « Ens est prima conceptio intellectus » (*Comment. in Analyt. post.* 1, 5).
2. *Erkenntnisslehre*, 2 vol. in-8 Herder, Fribourg, 1890.

extrinsèques, qui sont à chercher. Considérons-nous, au contraire, la donnée dans sa nature propre, sans égard aux déterminations qui peuvent survenir, la nécessité apparaît : ses éléments constituants sont nécessaires par rapport à elle, parce que la suppression de ces éléments entraînerait sa propre disparition.

Ainsi, un homme existant actuellement est quelque chose de contingent ; entre la donnée « homme » et la donnée « existence » il y a un rapprochement qui pourrait ne pas avoir lieu. Il n'est pas nécessaire que tel homme existe, ou même qu'un homme existe. Mais la donnée « homme », conçue en elle-même, implique la raison : cela est nécessaire ; si l'on retranchait la raison, on supprimerait par là même l'idée d'homme.

Que la nécessité se trouve dans le lien indissoluble des éléments d'une idée par rapport à cette idée, c'est une vérité que S. Thomas avait reconnu il y a bien des siècles. « La nécessité, disait-il, est attachée à l'idée de la forme ; tout ce qui tient à la forme est inclu nécessairement avec elle [1]. » Il en tirait cette conséquence, qui renverse toutes les objections de Kant contre l'origine expérimentale des notions nécessaires, qu'il n'y a rien de si contingent qui n'implique quelque nécessité [2]. Il n'y a rien, en effet, de si contingent dont la nature ne puisse être envisagée à part ; et sous cet aspect, les conditions constitutives de cette nature font nécessairement partie du concept qu'elle présente.

Les nécessités qu'implique une donnée ne sont donc nullement une preuve qu'elle ne puisse être dérivée d'une matière expérimentale. Il s'agit uniquement de la considérer d'une manière abstraite. D'où vient cette capacité de considérer les choses d'une manière abstraite, c'est ce que nous rechercherons un peu plus loin. Mais il est inutile, pour expliquer ces nécessités, de se rejeter dans l'hypothèse si dangereuse des idées *a priori*, c'est-à-dire antérieures à

1. « Necessitas consequitur rationem formæ, quia ea quæ consequuntur ad formam ex necessitate insunt » (*Sum. theol.*, I, 86, 3).

2. « Nil adeo contingens est quin in se aliquid necessitatis habeat » (*Sum. theol.*, I, 87).

toute connaissance. Quelle garantie pourrait offrir une idée que l'esprit se serait formée de toute pièce avant la perception des choses du dehors ? Il serait plus téméraire encore de risquer l'hypothèse de la vision des idées en Dieu, hypothèse dont la conscience ne nous offre pas la moindre justification.

Mais, diront quelques-uns, cette nécessité dont vous parlez est toute conditionnelle ; c'est une nécessité *ex supposito*, en tant qu'une chose supposée en implique une autre ; ce n'est point une nécessité absolue, comme celle des principes des mathématiques et de la métaphysique. — Je réponds que toutes les nécessités que nous connaissons directement impliquent une supposition ; elles sont toutes relatives à quelque chose. La seule différence consiste en ce que certaines données s'appliquent d'une manière plus étendue, parce qu'elles ont rapport à quelque chose de plus général. Les nécessités mathématiques supposent le nombre et l'étendue, et s'appliquent, par suite, à tout ce qui est nombrable et mesurable. Les nécessités métaphysiques supposent l'être et développent les conditions de l'être; par suite, elles s'appliquent à tout, parce que tout ce qu'on peut considérer est de l'être ou est conçu sous la forme de l'être.

On objectera encore que l'être en lui-même est d'une nécessité absolue : il ne peut pas ne pas y avoir d'être ; il y a au moins un être qui est nécessaire sans restriction, celui qui est à lui-même son existence. — J'en conviens ; mais j'ajoute que nous ne savons rien expérimentalement de cette nécessité ; nous ne pouvons même nous la représenter. Quelle idée nous faire d'un être qui est à lui-même son existence ? C'est une conception que le raisonnement nous oblige à admettre, mais cette conception même est une énigme, loin d'être une idée dont nous aurions *a priori* l'intuition naturelle.

Que l'idée d'être apparaisse comme une source de concepts nécessaires, ce n'est donc nullement une preuve qu'elle soit différente de celle d'existence actuelle, que nous trouvons dans l'expérience, ni qu'elle ait une autre origine. Le sens commun protesterait contre cette séparation ; il a la

conviction de saisir l'idée d'être dans les choses. Demandez à un enfant comment il sait ce que c'est que d'être : ce n'est pas difficile, vous répondra-t-il sans hésiter, puisque je vois autour de moi une foule de choses qui sont.

Loin d'être étrangères l'une à l'autre, les deux données de l'être et de l'existence actuelle dérivent l'une de l'autre et se définissent l'une par l'autre. L'idée d'être, dit très bien Balmès, est la même idée qu'existence ou réalisation [1]. On ne saurait dire si c'est l'idée d'existence ou l'idée d'être que S. Thomas définit par ces termes : « l'être signifie l'acte d'exister [2], » ou encore : « l'être est l'actualité de toute forme ou de toute nature [3]. » Il n'est pas possible de distinguer le contenu des deux notions ; et si elles n'étaient pas impliquées l'une par l'autre, il faudrait en conclure qu'on peut connaître l'existence actuelle sans savoir ce que c'est, car on ne peut la définir autrement que par l'être. Saisir une chose sans pouvoir la définir, je puis le comprendre des images des sens : je puis voir du vert ou du rouge sans les définir, parce que je puis éprouver ces sensations sans en saisir la nature intime. Comment éprouver l'être d'une chose ?

Il y a sans doute d'autres sens du mot « être », mais ils sont tous secondaires et dérivés. On se sert de ce mot pour désigner le fond des choses, leur essence : pourquoi ? Parce que nous ne savons rien de ce fond, sinon qu'il est. Nous appelons l'essence de la chose son « être », parce que nous n'en connaissons que la propriété d'exister. Cet emploi du mot « être » a donné lieu à bien des méprises. C'est de là que sont partis un grand nombre de penseurs pour trouver dans l'idée d'être une foule d'aspects mystiques. Si nous voulons nous tenir sur le terrain solide de l'expérience et du bon sens, nous ne verrons pas autre chose dans l'idée d'être que l'idée de l'existence actuelle perçue dans les choses et considérée à part.

Le mot « être » sert aussi à exprimer le lien des choses ;

1. *Philosophie fondamentale*, l. 5, ch. 12.
2. « Esse significat actum essendi » (*Sum. theol.*, I, 3, 4).
3. « Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ » (*Ibid.*).

il forme alors ce que l'on a appelé la copule de la proposition. C'est encore un sens dérivé, bien qu'au point de vue du langage il marque le premier emploi du mot « être ». Il est dérivé de ce fait que l'unité du sujet et du prédicat est réellement constituée par la participation d'une existence commune. Nous disons qu'un arbre est vert, qu'un oiseau est noir, qu'un homme est blanc, parce que ces diverses qualités, vert, noir, blanc, font un seul être avec le sujet [1], existent de l'existence du sujet [2]. La qualité a bien son caractère propre et spécifique, son être, si l'on veut, au sens où le mot « être » dit essence, mais elle n'a d'autre existence que celle que lui communique le sujet [3]. Elle est une détermination secondaire, qui s'ajoute à la détermination principale et essentielle. Il n'y a qu'un sujet qui a l'existence dans les conditions marquées par ces différentes déterminations : c'est pour cela qu'on le dit tel.

Ainsi, tous les sens du mot « être » dérivent de la notion de l'existence actuelle. Tous nous sont révélés par la connaissance de ce fait expérimental, que les choses sont. L'idée d'être a donc bien sa racine dans l'expérience. Elle est acquise en percevant l'existence des choses.

Comment se fait cette perception ? Nous avons reconnu, dans le chapitre précédent, que les sens n'y pouvaient atteindre, que la notion de l'existence n'est qu'un sensible par accident, c'est-à-dire une donnée saisie par une autre faculté que le sens, mais apparaissant à tout appel du sens, qu'elle est saisie par l'intellect dans sa nature propre et par la cogitative dans ses déterminations singulières, en tant, toutefois, que la cogitative implique dans son action un concours de l'intellect. Cette notion relève donc, en définitive, d'une action de l'intellect. Elle est à la fois expérimentale et suprasensible. Mais, ce point étant capital dans la théorie de l'intelligence, nous demandons la permission d'y insis-

1. « Prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquomodo et diversum secundum rationem » (*Sum. theol.*, I, 14, 12).

2. « Actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti » (*Sum. theol.*, I, 77, 6).

3. « Accidentia non habent ipsa esse, sed subjecta habent esse hujusmodi per ea » (*Sum. theol.*, III, 77, 1).

ter ici, pour compléter et développer les preuves que nous avons déjà proposées.

La première preuve que la notion de l'existence n'est pas une donnée sensible, preuve qui, selon nous, pourrait suffire à elle seule et dérive tout naturellement de la théorie de S. Thomas sur la sensation, c'est la preuve que nous avons donnée au chapitre précédent, à savoir que l'être n'est point une qualité altérante. L'être est ce qu'il y a de plus intime dans la chose, il n'en peut sortir pour agir sur une autre; il est donc impossible qu'il agisse sur le sens. Or le sens ne peut saisir que les propriétés qui le modifient.

Nous avons remarqué que la notion de l'existence est distincte de toutes les autres données que nous révèlent les sens : elle s'ajoute à toutes et ne se confond avec aucune. Il faudrait, pour l'expliquer, sinon une action distincte, au moins une circonstance distincte de l'action des corps sur notre corps. Cette circonstance est impossible à indiquer. Serait-ce le fait même de l'action ? Nous ne saurions l'admettre. Si la perception de l'existence actuelle des choses était la contre-partie de leur action sur les organes, cette perception devrait être proportionnée à l'étendue et à l'intensité de l'action, comme l'intensité de la couleur, par exemple, est proportionnée au nombre et à l'affluence des vibrations. C'est précisément ce qui est impossible. L'idée d'existence est la plus incapable de degré ; on n'est pas plus ou moins ; on est ou on n'est pas. Une telle donnée, invariable de sa nature, ne saurait donc avoir rapport à un fait nécessairement très variable, comme celui d'une impulsion physique.

Les positivistes, il est vrai, ont une manière de voir différente. Ils distinguent les sensations fortes des sensations faibles, et ils prétendent que les premières seules donnent le sentiment de la réalité. Nous croyons qu'ils n'ont examiné les faits que très superficiellement. Il est vrai que les rêves, les souvenirs, les imaginations représentent en général des sensations moins vives que les perceptions concrètes de la veille ; mais cette différence n'est point absolue ; surtout elle n'a point de rapport avec l'idée de réalité. Il

est des sensations très faibles qui nous donnent cependant une impression fort nette de réalité. Dans les rêves mêmes, l'idée de réalité n'est point absente. Les fantômes semblent bien réels à celui qui rêve au moment où il rêve. La différence du rêve et de la veille n'est pas là ; elle est dans le jugement qui, lié dans le sommeil, nous laisse subir passivement tous les mouvements de la sensibilité.

Il n'y a donc point de fait physiologique auquel on puisse rapporter l'origine de la notion de l'existence. Cette notion n'est donc pas une donnée sensible. Tout acte de sensation implique essentiellement une action organique ; l'existence est quelque chose d'antérieur et de supérieur aux actions des corps. Elle ne peut donc être saisie par les sens. Il est vrai que toutes les données sensibles apparaissent à l'homme, en vertu de sa double nature, à la lumière de l'être ; mais l'étoile qui répand cette lumière brille bien au-dessus des sens, dans une région inaccessible à la pure sensibilité.

On peut tirer une seconde preuve de la faculté d'affirmer, qui constitue, comme nous l'avons vu, entre l'homme et l'animal, une différence expérimentale, fonctionnelle et spécifique. Qui perçoit l'existence peut affirmer, car l'affirmation n'est que l'acte de déclarer qu'une chose est. C'est un acte qui, de l'aveu d'Aristote et de S. Thomas, est caractéristique de l'intelligence [1]. L'animal, avons-nous dit, ne témoigne jamais d'une affirmation ; il n'a donc point l'idée de l'existence.

Aristote, il est vrai, accorde à la brute une quasi-affirmation. Mais cette expression toute métaphorique ne désigne en aucune façon un acte analogue à celui de l'intellect. Aristote entend que l'animal fuit les choses ou les recherche ; par cette conduite il témoigne implicitement qu'elles lui conviennent ou qu'elles ne lui conviennent pas[2]. C'est toujours le même caractère de la sensibilité que nous avons

1 « Facere affirmationem aut negationem est proprium intellectus » (*Comment. de anima*, n. 12).

2. Ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει, καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι ἢ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. (Πέρι ψυχῆς, 3. 7).

marqué précédemment. Pour elle, les choses ne sont pas des choses, ce sont simplement des occasions de répugnance ou d'attrait.

Certains philosophes, tels que les continuateurs de Suarez, accordent à l'animal une sorte d'affirmation implicite, dont il ne saurait se rendre compte à lui-même. A quoi sert une pareille hypothèse, sinon à satisfaire à la difficulté que nous éprouvons, nous autres hommes, à concevoir la sensation isolée d'une affirmation ? Sans doute, la sensation est un rapport actuel avec les choses, et tout rapport actuel avec une chose implique qu'elle existe. Nous saisissons immédiatement cette conséquence ; mais il n'est pas nécessaire que l'animal la saisisse ; et, s'il la saisissait, il devrait certainement posséder avec elle les notions que nous suggère l'idée de l'existence. Or il n'y a aucune démarche dans sa conduite qu'on ne puisse expliquer sans cette idée ; et de toutes les choses qui s'expliquent nécessairement par cette idée, on ne trouve pas en lui le moindre indice.

Nous l'avons déjà constaté, voir l'existence d'une chose, c'est en quelque manière la voir en soi. On peut distinguer deux manières de voir la chose en soi : la première est de la voir dans sa nature propre : cette faculté n'est point accordée dans sa plénitude même aux hommes ; ils ne connaissent aucune nature substantielle dans son essence intrinsèque et fondamentale. La seconde manière est de saisir l'existence de la chose : ceci, nous le pouvons, et nous le faisons à chaque instant. L'animal est radicalement incapable de la première manière de voir la chose en soi. Il ne saisit que les caractères extérieurs des corps ; il ne connaît pas la nature de ces corps [1]. Il ne connaît même pas la nature des propriétés qui l'émeuvent [2]. Cette vérité, proclamée par S. Thomas, est amplement confirmée par l'expérience. Quant à la seconde manière, toute la vie de l'animal atteste qu'elle lui est également étrangère.

1. « Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum » (*Sum theol.*, I, 57, 1).

2. « Naturas autem cognoscere qualitatum sensibilium non est sensus sed intellectus » (*Sum. theol.*, I, 78, 3).

S'il pouvait y atteindre, il aurait au moins l'idée, comme nous, qu'il y a quelque chose en soi, que ce quelque chose a une nature, car on ne peut être sans être telle chose ; et il chercherait, comme nous le faisons nous-mêmes, à caractériser cette nature au moins, faute de mieux, par ses propriétés accidentelles. Je suis impressionné par diverses couleurs : parce que j'ai le sentiment que quelque chose existe, je m'empare de ces impressions, j'en fais une essence provisoire, par laquelle je caractérise l'objet que je déclare exister. Grâce à ce procédé, j'ai considéré l'objet comme une nature, comme un type que je puis distinguer d'autres objets et dont je puis deviner certaines utilités. C'est une science élémentaire, qu'une science plus avancée réformera peut-être ; mais enfin c'est un germe, un commencement de science, que tout homme possède d'abord par le seul fait qu'il est homme. Eh bien ! loin d'être capable de cette science, même embryonnaire, l'animal est absolument incapable d'atteindre à un but même concret, pratique et désirable aux sens, dès que, pour y arriver, il est nécessaire de considérer un objet comme ayant une nature en soi.

Pourquoi, par exemple, est-il incapable de faire du feu ? Ce n'est pas, assurément, qu'il dédaigne la chaleur bienfaisante de la flamme. Si nous tolérons un chien à notre foyer, nous le voyons s'y étendre avec délices. Il jouit, mais il ignore la nature de ce qui le fait jouir. Il nous voit à chaque instant accomplir les opérations nécessaires pour créer et entretenir le feu ; cependant jamais l'idée ne lui est venue d'entretenir le feu par cette action si simple, si facile à tout quadrupède, d'amener du bois au foyer[1]. Pourquoi cela ? C'est qu'il ne sait du feu que le bien-être qu'il éprouve. Il ne conçoit pas qu'il y a dans ce bois un être, une nature douée de propriétés que l'on peut développer. Les actions dirigées à allumer ou à entretenir le feu n'ont pour lui aucun sens pratique ; il n'en saisit pas le lien avec sa jouissance. Un intermédiaire indispensable lui fait défaut :

1. On cite un singe qui savait chauffer le four, mais il l'avait appris sous une direction intelligente, et non de lui-même. (*Revue scient.*, 1890, 2e sem., n° 8).

la considération de la nature du feu et du bois qui l'alimente.

L'animal est de même incapable de fabriquer un outil. Peut-être arrive-t-il à employer comme outils les objets tels qu'ils lui tombent sous la main : on a vu, assure-t-on, des singes se servir d'une pierre pour ouvrir une noix de coco. Mais jamais on n'a vu un animal modifier la forme d'un objet pour l'approprier à son usage. L'homme seul, l'homme, même encore à l'état de sauvagerie stupide, est capable de cette idée, tant il est dès le premier moment supérieur à l'animal. Le plus simple caillou dégrossi est, de l'aveu de tous, le signe le plus certain du passage de l'homme. C'est que l'homme le plus abruti, par cela seul qu'il est homme, sait que ce caillou est un objet qui existe en soi, qui a une nature et une forme à lui propre et que l'on peut travailler pour lui donner une autre forme.

Ainsi, pour l'animal les choses n'existent pas, à proprement parler. Il n'y a que des impressions, des occasions de plaisir ou de peine. Il sait merveilleusement approprier ses mouvements pour faire naître les unes et éloigner les autres ; il a en lui une puissance motrice dirigée par l'appétit ; mais, dès qu'il s'agit de modifier un objet, il ne comprend plus. Considérer un objet comme existant en lui-même en dehors des impressions qu'il produit, c'est chose étrangère à sa nature. Or l'animal n'a que la pure sensibilité : la sensibilité n'arrive donc point à considérer les choses comme des objets existants, des êtres.

Nous pouvons tirer une troisième preuve de la faculté dont l'homme est doué d'atteindre aux notions universelles. Cette faculté est présentée par toute la philosophie traditionnelle comme caractéristique de l'intelligence humaine. On est très généralement d'accord pour la refuser à l'animal ; et il ne manquera pas de personnes pour soutenir que les incapacités que nous avons signalées dans la nature animale s'expliquent suffisamment par l'impossibilité de s'élever aux idées universelles.

Je le veux bien ; et j'admets que l'absence de notions universelles chez les animaux explique d'une manière satis-

faisante les faits que nous avons proposés. Mais d'où vient la faculté de considérer l'universel ? Il ne suffit pas de répondre que l'homme a une faculté spéciale à cet effet. Il ne paraît pas naturel, au premier aspect, qu'il y ait une faculté pour considérer l'objet d'une manière individuelle et une autre faculté pour considérer le même objet d'une manière universelle. Entre l'individuel et l'universel il n'y a pas de différence d'objet ; c'est toujours la même réalité que l'on vise dans des conditions diverses ; il n'y a de différence que dans le point de vue. Comment les divers points de vue de la même réalité suffiraient-ils à distinguer deux facultés d'une nature aussi opposée ?

S. Thomas explique bien que l'intelligence a le don de considérer les notions à part, et que les notions, par le fait même d'être considérées à part et d'une manière abstraite, prennent l'aspect universel ; mais encore faut-il bien entendre ce que signifient ces expressions : *considérer les notions à part*.

Si on les entend matériellement, il n'y a là rien de spécial. Toute faculté est apte à reproduire à part les données qu'elle a reçues. Nous imaginons très bien un son sans une couleur, un goût sans une odeur, etc. Nous pouvons même, jusqu'à un certain point, envisager à part les notions perçues ensemble par un seul et même sens : l'étendue, par exemple, et la résistance. S'il en faut croire les déclarations faites à M. Dunan, les aveugles peuvent séparer complètement l'étendue des impressions du tact qui leur en ont donné la connaissance [1].

Ainsi les données perçues par les sens peuvent être saisies isolément par la seule action de la sensibilité.

La sensibilité peut-elle également saisir ces données en dehors de la réalité actuelle et présente ? Sans aucun doute, l'imagination et la mémoire le font à chaque instant. Nous avons vu cependant que ces facultés sont essentiellement organiques et étroitement liées à l'état cérébral.

Que faudra-t-il donc pour que la considération à part

1. *Revue philosoph.* février 1888.

des notions les rende universelles et réclame une faculté supérieure. Il faudra que ces notions soient envisagées, non seulement à part des autres données, non seulement à part du fait actuel, mais encore à part de toute circonstance individuelle. Voilà ce que les sens ne peuvent pas faire. Ils peuvent isoler la donnée, ils peuvent la conserver en oubliant le fait originaire, ou même en oubliant certains détails. Toutes leurs représentations conservent néanmoins un cachet individuel. Elles ont toujours une marque qui les place *hic et nunc*. L'intelligence seule peut considérer les choses en dehors de l'espace et du temps. C'est pour cela que sa notion est dite universelle [1].

Mais pourquoi l'universel échappe-t-il à la sensibilité et est-il réservé à l'intelligence ?

S. Thomas en donne une très belle raison. Les sensations, toujours engendrées par l'action d'un être matériel sur un organe matériel, participent de la nature de tout ce qui est matière [2]. Dans l'enseignement de l'école thomiste, la matière est le principe d'individuation : c'est elle qui rend les types actuels et individuels. La sensation est donc essentiellement individuelle. En d'autres termes, toute sensation est liée à un corps, se produit dans un corps et à propos d'un corps. Elle a par là même un caractère individuel dont on ne peut jamais l'affranchir.

Tel est l'enseignement de S. Thomas. Il est très conforme à l'expérience. Il a toutefois l'inconvénient d'être rattaché à une opinion d'école. La doctrine de la matière principe d'individuation est très particulière à l'école thomiste. Elle a été fort attaquée, même au moyen âge, si bien qu'un grand nombre de docteurs se déclarant d'ailleurs thomistes ou l'ont abandonnée, ou, comme Suarez, l'ont fort atténuée. Une explication de cette nature est-elle donc suffisante

1. « Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc » (*Sum. theol.*, I, 16, 7).

2. « Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus, et ideo objectum cujuslibet potentiæ sensitivæ est forma prout in materiâ corporali consistit ; et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum » (*Sum. theol.*, I, 85, 1).

pour fonder la théorie si importante de la distinction de l'intelligence et de la sensibilité ? Les modernes sont devenus très exigeants. Ils veulent aujourd'hui aller jusqu'au dernier fond des choses. Ne pourrait-on pas trouver une preuve qui enveloppe celle-ci et qui ait une portée plus absolue et plus générale ?

La théorie présentée par les scolastiques laisse d'ailleurs un point douteux. Il est incontestable qu'une image produite dans un organe et à propos d'un organe est par là même individualisée. Mais cela ne suffit pas. L'idée intelligible que nous avons d'une chose est bien aussi un fait particulier ; elle ressort d'une action particulière d'un intellect individuel. Pourquoi donc les conditions individuelles de la pensée n'affectent-elles pas son caractère représentatif qui reste universel, tandis que les conditions individuelles de l'image s'appliquent à l'objet représenté, et elles s'y appliquent lors même qu'il s'agit d'un objet qui n'est pas actuellement présent, qui n'est vu que dans l'imagination ou le souvenir ? Il nous semble qu'il y a là une difficulté qui a besoin d'être éclaircie, et qu'il est nécessaire de rechercher, de la théorie proposée, une raison dernière et plus profonde.

Cette raison, nous croyons que l'on peut la trouver dans le mode même d'opération des deux facultés.

Nous l'avons dit bien des fois, et il faut toujours y revenir : le sens n'agit que poussé. Il est essentiellement une réaction ; sa donnée est toujours produite sous l'impression d'une modification corporelle et relative à cette impression [1]. Toutes les actions physiques ayant l'espace pour théâtre, il suit que la notion sensible est toujours relative à quelque point de l'espace. Nous n'avons aucune impression que nous ne localisions quelque part, à laquelle ne soit attribuée une certaine direction [2]. Ceci devient très sensible dès que nos

1. « Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur ». (*Sum. theol.* I, 78. 3).

2. « Sensus et imaginatio sunt vires affixæ organis, et ideo similitudines eorum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia, ratione cujus singularia cognoscunt. » (*De verit.* 2. 5).

sensations se multiplient ; chacune a sa place et ses rapports distincts [1]. Elle est donc localisée quant à sa signification même : or tout ce qui est localisé a par là même un caractère individuel.

Cet effet est d'autant plus inévitable que la sensation a été donnée avant tout pour les besoins de la vie. Son rôle primitif et essentiel est de nous indiquer les relations de nos organes avec les autres corps. Toutes ces relations sont spatiales ; il faut donc que chaque sensation ait représentativement une valeur spatiale [2]. Lors même que l'imagination joue sur des données fantaisistes, elle ne fait que répéter ce qui a été présenté au sens et subit la même loi.

Ainsi, soit par son origine, soit par sa destination, soit par son mode de développement, la sensation est condamnée à rester locale et singulière.

Kant n'avait donc pas si grand tort de considérer l'espace comme la forme naturelle de la sensibilité. Son erreur était de voir dans l'idée de l'espace une forme innée et *a priori*, donnée avant toute expérience, quand il est manifeste qu'elle dérive des conditions mêmes où se fait l'expérience.

L'intelligence a une manière d'agir toute différente. Son acte n'est pas une réponse à une impulsion ; ses données ne sont point relatives à l'état des organes, ni aux rapports des corps avec nos organes. L'intelligence est toute désintéressée, par sa nature propre. Elle tend à voir les choses comme elles sont, sans aucun regard vis-à-vis d'elle-même. Elle ne s'occupe pas de la vie physique ; sa vie à elle, c'est de savoir. Elle est plus satisfaite d'avoir découvert parmi les nébuleuses une étoile jusqu'alors invisible, qui ne lui servira de rien, qui ne lui rapportera jamais ni bien ni mal, que l'animal ne peut l'être de sentir l'odeur du mets qui va flatter sa gourmandise.

1. Fonsegrive, *Psychologie*, p. 169.
2. « Quamvis singulare in quantum hujusmodi non possit a materia separari, tamen potest cognosci per similitudinem a materia separatam, quæ est materiæ similitudo » (*De verit*. 2. 5).— « Per accidens accidit ut forma sensibilis sit similitudo etiam materialium dispositionum in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipitur, et sic retinentur conditiones materiæ » (*De verit*. 3. 11).

Ce que veut l'intelligence, c'est savoir ce qui est, pénétrer la nature intime de ce qui est, en un mot, voir la chose telle qu'elle est en soi [1].

La sensibilité recherche ce qui peut émouvoir le sens, et rien ne peut l'émouvoir sinon l'individu actuel, par une propriété actuellement agissante sur tel ou tel organe. Elle n'y peut donc rien distinguer d'elle-même, parce qu'en distinguant ou elle détruirait la cause de l'émotion, ou elle s'adresserait à des côtés qui ne l'intéresseraient pas. L'intelligence veut contempler la chose en elle-même. Elle en distingue les parties, afin de la mieux connaître, et considère ces parties à leur tour en elles-mêmes. Elle les envisage alors à part de leurs combinaisons. Mais ce sont précisément ces combinaisons qui déterminent le caractère individuel des êtres. Comme un point dans l'espace est la rencontre de plusieurs lignes, un individu dans le monde réel est la jonction de plusieurs données unies dans une seule réalité. Avec la tendance à voir la chose en soi, je cherche à savoir quelle est sa nature et comment elle est constituée. Je distingue ses données intégrantes, je cherche ce qu'elles sont en elles-mêmes, et aussitôt elles prennent le caractère universel, indifférentes qu'elles sont à entrer dans telle ou telle combinaison qui les individualisera. Chaque donnée devient un type dont telle ou telle réalisation spéciale n'est qu'un exemple. C'est ce type qui m'intéresse. Peu m'importe, à ce point de vue, de savoir que la chose se rencontre à tel jour ou à tel endroit ; ces circonstances sont différentes de sa nature, et ce que je veux savoir, c'est sa nature, son fond intime. Parvenu à le savoir, j'agrandis mon intelligence, toujours avide de lumière, et par surcroît, je suis maître de la chose ; le jour venu, je saurai à quoi elle est propre et comment m'en servir.

Ainsi l'universalité des notions s'explique par la tendance à considérer la chose en soi, à en rechercher la constitution,

1. « Sensus cognoscit singularia quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora tantum, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis » (*De verit.* 10, 5).

à en constater les divers éléments. Ces éléments, considérés en dehors de leur union, qui détermine leur individualité, sont par eux-mêmes universels. Nous avons déjà vu que la nécessité d'une notion dérivait également de l'aptitude à la considérer en soi et dans ses conditions intrinsèques. Ainsi les deux grands caractères distinctifs de l'intelligence s'expliquent parfaitement par la nature de son acte. L'intelligence va à l'universel et au nécessaire, parce qu'elle est toute tournée à considérer la chose en soi et dans sa nature intime. Le sens, au contraire, ne va qu'à l'individu, parce qu'il ne tend qu'à la satisfaction du besoin ; le besoin est tout individuel, et réclame un objet individuel.

Mais voir la chose en soi, c'est, nous l'avons dit, la voir dans son existence ou dans son essence : ajoutons ici que l'une de ces manières dépend de l'autre, dans une certaine mesure. Il n'est pas plus possible de voir directement l'essence d'une chose sans son existence, que de voir son existence sans atteindre au moins quelque détermination secondaire de son essence. Car l'être n'est que l'acte et le mode de l'essence : ces deux choses sont distinctes, mais non séparables en fait. La perception intelligible qui va à l'objet réel ne peut donc atteindre une essence sans l'existence, ni l'existence sans quelque essence. La pensée réfléchie elle-même ne saurait concevoir l'essence que comme un cas de l'être possible.

Ainsi l'universalité et la nécessité des notions supposent que nous allons à l'essence, et cette marche de l'esprit vers l'essence suppose que l'esprit va à l'existence de la chose dont l'essence n'est que la détermination. Il en voit ou en veut voir l'essence, parce qu'il sait qu'elle est quelque chose en soi, qu'elle existe en soi. Tout repose donc, en définitive, sur la notion de l'existence. Parce que nous percevons un objet comme un être existant en soi, indépendamment de nos actes et de nos besoins, et que par lui nous atteignons à d'autres objets que nous considérons également comme des êtres, nous voulons savoir la nature de ces êtres, ce qui fait qu'ils sont tel être et non tel autre ; nous voulons approfondir ces natures, en scruter tous

les éléments, les transformer en des types universels et nécessaires, en un mot, en faire la science.

Dès que l'on a la notion de l'existence, tout le reste suit. L'animal n'a donc pas cette notion, puisqu'il est absolument incapable de toutes les aptitudes qui en découlent.

Ainsi la puissance de l'idée d'être est vraiment immense. En vain Hégel la déclare la plus pauvre et la plus stérile des idées. Seule, elle est sans doute peu de chose ; mais elle est le point où toutes les données se rattachent[1], elle est l'atome invisible qui groupe autour de lui toutes les molécules de l'idée. Nous ne formons les notions intelligibles que par rapport à l'être[2]. Si l'espace est, à certains égards, la forme naturelle de la sensibilité, on peut dire que l'idée d'être est la forme essentielle de l'intelligence. Nous sentons dans l'espace et nous pensons dans l'être.

La sensibilité n'a donc ni l'idée d'être ni la perception de l'existence, parce que, si elle l'avait, elle aurait en germe l'intelligence toute entière.

Mais les considérations qui précèdent paraîtront peut-être à certaines personnes ou trop abstraites, ou trop dépendantes des vues de l'école scolastique : voici une preuve très simple, tirée de notre expérience intime, qui nous paraît résumer toutes les autres.

Il n'est pas contestable que nous puissions considérer toute notion d'une manière abstraite. Il est également d'expérience qu'aucune notion abstraite ne peut être conçue nettement et distinctement sans le secours d'une image[3]. Nous ne pouvons concevoir une notion, quelle qu'elle soit, d'une manière intellectuelle, sans nous appuyer sur l'image sensible où elle a pris son origine.

Voudrons-nous, par exemple, étudier les propriétés de la couleur rouge, nous ne le pourrons sans revoir en imagination une certaine image du rouge. Nous ne saurions

1. « Primo in conceptione intellectus cadit ens » (*Sum. theol.*, I, 55,2).

2. « Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis » (*Sum. theol.* I, 79,7).

3. « Quilibet in seipso experiri potest quod, quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet » (*Sum theol.* I, 84, 7).

considérer un son, soit une note de musique, sans répéter mentalement cette note. Un géomètre qui veut étudier le triangle devra se placer en esprit devant une certaine étendue dans laquelle il se délimitera un triangle ; ou mieux, il dessinera ce triangle sur un tableau, pour éviter à son cerveau la fatigue qui accompagne toujours un acte d'imagination prolongé.

Eh bien ! pour l'idée d'être, il en est tout autrement [1]. Si cette idée avait pour fondement une donnée saisie par la sensation, toutes les fois que je voudrais en étudier les propriétés je devrais revoir en imagination cette donnée, comme le géomètre, toutes les fois qu'il veut étudier les propriétés de l'étendue, revoit en imagination une étendue. Cela n'a pourtant jamais lieu. Est-ce que la notion d'être, par un privilège spécial, serait dispensée de faire appel à un correspondant sensible ? Nullement : elle ne peut, non plus que les autres idées, se passer d'une image pour être envisagée distinctement. Mais l'image naturelle et appropriée n'existe pas. Il y a des images de phénomènes qui sont ; il y a des ensembles d'images qui nous donnent l'idée d'un être. Nous n'appelons à notre secours aucune de ces images : elles nous gêneraient plus qu'elles ne nous aideraient, en nous mettant sous les yeux des détails étrangers qui nous empêcheraient de contempler la pure idée de l'être. Quant à une image distincte représentant l'être ou l'existence à part des autres données sensibles, nous n'en trouvons pas.

Nous sommes donc obligés de recourir à un artifice. Nous attachons à l'idée d'être un signe conventionnel, un mot. Ce mot sera ce qu'on voudra, peu importe ; il n'est qu'un appui. C'est un vase qui n'a d'autre rôle que de contenir la précieuse liqueur. A l'aide de ce mot, nous pouvons penser l'idée d'être, la concevoir nettement, et en raisonner sûrement. Mais ce mot est arbitraire, il n'a aucun rapport naturel avec la notion.

1. V. la très intéressante enquête de M. Ribot sur les concepts qui suscitent une image et ceux qui ne suscitent qu'un mot. *Revue philos.*, *octobre* 1891.

Peut-on avoir une preuve plus irréfragable que l'idée d'être est d'une nature exceptionnelle et n'a aucun correspondant dans les données sensibles ? Cependant cette idée est incontestablement abstraite de la notion de l'existence actuelle. Si cette notion était perçue par les sens, elle ferait image, comme toutes les données sensibles, et nous pourrions nous servir de cette image. Mais il n'y a pas d'image de cette notion ; l'imagination est absolument muette à son sujet. Preuve décisive, ce nous semble, que ni l'idée d'être ni la perception de l'existence actuelle ne sont des faits de sensibilité.

Nous ne croyons pas que l'on puisse réfuter solidement les arguments que nous venons de proposer. Mais on se jettera sur les conséquences, et les conséquences répugnent à certaines impressions naturelles. Comme nous n'avons aucune sensation qui ne soit une affirmation de quelque chose qui est, beaucoup de personnes auront de la peine à admettre que l'animal sente les choses et n'en connaisse pas l'existence.

Quoi ! nous dira-t-on, l'animal ne connaîtrait pas l'existence de ce qu'il voit et de ce qu'il touche ! Il ne saurait pas que le maître qu'il suit est un individu réel, que la proie qui le nourrit n'est pas une ombre, que lui-même jouit de l'existence ! Cela paraît vraiment inadmissible ; qu'est-ce qu'une sensation qui n'atteint pas la réalité de son objet ?

Chez les scolastiques, l'objection prendra un autre tour. On nous accusera d'ôter à la sensation son caractère de vraie connaissance, contrairement à l'enseignement expresse de S. Thomas. Comment connaître et ne pas savoir que la chose est ?

Je conviens que S. Thomas a classé les sens parmi les facultés cognitives. Mais définissait-il ces facultés comme nous ? donnait-il le même sens au mot « connaître » ? Je ne le pense pas. Pour les modernes, connaître, c'est précisément savoir ce qui est ; en ce sens, on peut certainement contester que la pure sensation soit une vraie connaissance. Mais, si nous demandons à notre grand docteur ce qu'il appelle connaître, il nous répondra tout autrement : « Les

êtres connaissants, dit-il, se distinguent des êtres qui ne connaissent pas en ce que ceux-ci n'ont que leur forme propre, tandis que les premiers sont aptes à recevoir en outre la forme des autres choses[1]. » Ainsi, recevoir des formes autres que la sienne, voilà le caractère distinctif de la connaissance, suivant S. Thomas. Ceux qui nous objectent sa doctrine ne nieront pas qu'en ce sens la sensation ne reste une vraie connaissance. Cette forme, que reçoit l'être connaissant, sert à établir un rapport entre lui et l'objet connu. Quelle est la nature de ce rapport? C'est ici qu'intervient la différence entre les facultés cognitives. Nous pensons que cette différence consiste en ce que la sensibilité reçoit les images comme des causes d'attrait ou de dégoût; l'intelligence, au contraire, reçoit les idées comme les caractères de ce qui est.

Il n'est nullement nécessaire que la pure sensation animale ait les mêmes effets et les mêmes conséquences que la nôtre, qui est mêlée d'intelligence. Au contraire, il y a tout à parier que deux êtres si différents que l'animal et l'homme n'exercent pas leurs facultés dans les mêmes conditions : il serait étonnant qu'il en fût autrement. Nous sommes très portés à tout comparer au type que nous trouvons en nous-mêmes, et nous nous figurons la sensation animale par la nôtre, comme nous nous figurons toute activité sous forme d'effort et de volonté. Ces appréciations sont nécessairement inexactes; elles doivent être rectifiées par une sage philosophie. Si nous n'avons d'autre moyen de juger des choses que notre expérience interne, la réflexion doit nous apprendre dans quelle mesure le rapprochement est justifié et dans quelle mesure il ne l'est pas.

Nous ne pouvons comprendre ce qu'est voir un objet sans le voir existant, mais pouvons-nous nous représenter une étendue sans quelque couleur très vague, un gris ou un noir effacé? Cependant l'aveugle-né le fait, et il ne peut faire autrement. Puisque le voyant a un sens qui donne à

1. « Cognoscentia a non cognoscentibus discernuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi suam formam tantum, sed cognoscens natum est etiam habere formam rei alterius » (*Sum. theol.*, I, 14, 1).

la sensation d'étendue un complément qu'elle n'a pas chez l'aveugle, pourquoi l'homme n'aurait-il pas comme un sixième sens, associé étroitement à l'action des sens matériels et leur donnant une portée qu'ils n'ont pas chez les animaux ?

Ne nous inquiétons donc pas de questions comme celle-ci : l'animal sait-il que son maître existe ? l'animal connaît-il sa propre existence ? Ces questions n'ont nullement la même valeur pour l'homme et pour l'animal. Pour l'homme, répondre : non, ce serait avouer une ignorance, un vide inexplicable, l'absence d'une notion qu'il devrait avoir. Pour l'animal, une réponse négative n'implique aucun manque, mais seulement que la nature animale est incommensurable avec certaines données. Nous avons dans notre œil un point insensible à l'action de la lumière ; on l'appelle à cause de cela *punctum cœcum*, point aveugle. Si nous dirigeons ce point vers un objet, l'objet disparaît. Il n'y a cependant à la place ni un noir, ni un vide, ni un trou, comme on dirait vulgairement ; il y a absence totale de vision. De même, l'animal a, par rapport à l'existence, comme un « point aveugle » ; c'est une propriété qu'il ne saisit pas, mais qui ne lui manque pas. Sa connaissance est complète dans son genre, du moment que l'objet l'attire ou le repousse. Nous ne nions pas, assurément, qu'il ne soit en rapport avec un objet actuel, et qu'il n'ait même le sentiment actuel de ce rapport. Nous disons seulement que dans cet objet il y a une propriété qui est l'existence, et que cette propriété lui échappe. Les choses ne lui apparaissent pas comme des êtres : *non habet intentionem entis*, avons-nous dit déjà avec S. Thomas. Elles lui apparaissent seulement comme un but à ses désirs ou à ses craintes.

Nous croyons donc pouvoir conclure, sans nous arrêter à des difficultés qui n'ont de fondement que dans des habitudes d'esprit naturelles sans doute, mais non infaillibles, que la perception de l'existence actuelle de l'objet actuellement présent n'est pas le fait de la sensation. Cette existence peut bien être appelée un sensible par accident, en tant que

la notion en est étroitement associée à toutes les démarches des sens, mais elle est saisie par une faculté supérieure, la même qui atteint l'universel et le nécessaire. Et c'est précisément parce qu'elle perçoit l'existence et y puise l'idée d'être, que cette faculté est capable des principes nécessaires et des notions universelles.

Nous avons déjà nommé cette faculté, c'est l'intelligence. L'acte propre et fondamental de l'intelligence est donc de percevoir l'existence des choses ; cet acte explique toutes ses autres propriétés. Mais en quoi consiste précisément cet acte ? comment peut-il percevoir l'existence ? et de quelle manière s'opère cette perception ? C'est ce que nous voulons maintenant examiner.

CHAPITRE VIII

DE LA PERCEPTION INTELLECTUELLE DE L'ÊTRE.

La question qui va nous occuper est de la plus haute importance. Nous allons toucher en effet le fond même de la faculté intellectuelle.

Dans l'avant dernier chapitre nous avons vu l'intelligence apparaître derrière la sensibilité.

Dans le dernier nous établissions la spécialité de son acte. Nous allons étudier dans celui-ci le mécanisme même de l'acte, dans quelles conditions il s'accomplit et comment étant lié étroitement à l'acte sensible, il a néanmoins une valeur propre et objective.

Il convient tout d'abord de bien préciser dans quelles conditions nous percevons l'existence ? Si nous parlons de l'intelligence prise rigoureusement à part, et dans la fonction qui lui est spéciale, il faut dire que nous ne percevons point l'existence individuelle dans son individualité. L'individualité des objets sensibles résulte, comme nous l'avons vu, de certaines notes, de certaines circonstances que l'intelligence ne saisit point par elle-même. Elle ne peut donc constater l'individualité de ce qu'elle perçoit. Elle perçoit l'existence toute nue, non séparée, comme nous le verrons bientôt, de tout caractère, ce qui serait impossible, mais à part de tout ce qui la rattache à tel point de l'espace et du temps. S'il paraît d'abord en être autrement, c'est que l'acte intellectuel est toujours accolé à un acte sensible qui le précise et le complète.

L'existence ainsi perçue est donc fondamentalement universelle. Elle n'est point universelle en ce sens que nous remarquions son caractère d'universalité : ceci est l'œuvre

de la réflexion ; elle est universelle en ce sens que, par l'acte intellectuel, elle est saisie indépendamment de tout ce qui l'individualise. C'est pourquoi S. Thomas, considérant l'intelligence dans sa pure et propre activité, déclare qu'elle ne connaît que des universaux [1].

Mais ce serait mal comprendre la doctrine que de croire que cette perception de l'existence consiste dans l'intuition de quelque existence idéale, ou dans quelque forme subjective que l'esprit se formerait *a priori* et appliquerait aux choses. Non ; l'intellect perçoit bien l'existence réelle, celle qui est dans le fait que les sens lui présentent : le Docteur angélique l'indique expressément dans un passage déjà cité [2]. C'est l'existence de ce fait qu'elle saisit, et elle la saisit dans sa réalité, sans saisir toutefois la circonstance qui la particularise. Quand mon oreille perçoit un son, elle le perçoit certainement dans sa nature de son, elle sait qu'elle entend un son vrai et réel ; mais elle ne sait point par elle-même à quoi le rapporter ; il faut qu'elle consulte les autres sens. De même, l'intelligence perçoit l'existence, elle la perçoit réelle et présente, car son objet propre est d'atteindre le réel [3] ; mais ce n'est qu'à l'aide des facultés sensitives qu'elle en constate la détermination particulière.

C'est donc l'être présent dans la donnée sensible qu'elle voit, l'être engagé dans le fait individuel et matériel [4] ; mais par elle-même elle ne voit que l'être ; et cet être, indépendamment des circonstances qu'elle ne peut saisir seule, n'est point particularisé. Elle voit l'universel, mais elle le voit réalisé dans le particulier [5].

L'acte de l'intelligence est essentiellement objectif ; la science s'occupe de choses, et non d'apparences [6] ; l'intelli-

1. « Sensus cognoscit particularia, intellectus vero universalia » (*Comment. de anima*, 2, 12).
2. « Intimam naturam quæ est in ipsis individuis » (*De verit.* 10, 5).
3. « Id quod primo intelligitur est res » (*Sum. theol.* I, 85, 2).
4. « Nec primum objectum intellectus secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus » (*Sum. theol.* I, 87, 3).
5. « Speculatur naturam universalem in particulari existentem » (*Sum. theol.* I, 84, 7).
6. « Sunt scientiæ de rebus, non autem de speciebus » (*Comment. de anima*, 3, 8).

gence, qui est l'instrument propre de la science, ne saurait se contenter d'apparences ou d'idées en l'air. Elle connaît un objet réel, tel qu'il existe individualisé dans la matière corporelle, sans le saisir sous cette condition d'individualité [1]. Et comment cela se peut-il faire ? C'est que l'existence et le caractère qui l'individualise, bien que réalisés l'un par l'autre, sont cependant réellement distincts et peuvent par conséquent être saisis l'un sans l'autre. L'existence qui est dans l'objet, étant liée à ce caractère, est individuelle. Mais l'intelligence la sépare, parce quelle est apte à percevoir l'existence et non le caractère individualisant. Ainsi c'est bien la même existence qui est individuelle que l'intelligence saisit ; mais, par le fait que l'intelligence la saisit et la saisit seule, il arrive, *accidit*, qu'elle se présente comme une notion universelle [2].

Ces conditions de la perception intellectuelle étaient à préciser, car elles sont souvent mal comprises.

Les anciens, je l'avoue, appelaient cet acte « abstraction », et non « perception ». Leur grande préoccupation était de déterminer la manière dont l'intellect forme les universaux ; or l'acte dont nous parlons est bien l'origine première des universaux, puisque l'intellect ne voit que son objet apte par lui-même à être en plusieurs [3]. Comme l'œil saisit la couleur du fruit sans l'odeur, bien que la couleur vue soit dans le même fruit qui a l'odeur, mais parce que la vue est apte à saisir la couleur et non l'odeur, et en fait par là même abstraction, de même l'intelligence ne saisit d'abord dans le fait sensible que l'être, les conditions et les degrés de cet être, et fait abstraction du reste [4], parce qu'elle n'est apte à saisir que l'être, et non les caractères individuels. Cette comparaison est du Prince de l'Ecole [5].

1. « Proprium ejus cognoscere formam, in materiâ quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materiâ » (*Ibid.*).

2. « Humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine conditionibus individualibus accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu » (*Sum. theol.*, I, 85, 2).

3. « Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est » (*De verit.* 2, 6).

4. « Primo in conceptione intellectus cadit ens » (*Sum. theol.* 1, 55, 2).

5. « Visus enim videt colorem pomi sine odore. Si ergo quæratur ubi

Il y a donc réellement abstraction ; mais il y a en même temps perception, car la doctrine cent fois répétée de S. Thomas est que l'intelligence s'adresse à l'objet lui-même [1]. Une telle abstraction est absolument différente de l'opération à laquelle on donne ce nom en logique. L'abstraction logique a lieu quand, après avoir connu un objet dans son ensemble, nous considérons à part un certain côté et fermons les yeux sur le reste : ainsi, après avoir connu différentes couleurs, j'appliquerai mon esprit à l'idée de couleur, sans tenir compte des caractères spéciaux à chaque couleur. Ici le procédé est inverse. Au lieu d'abstraire après avoir perçu, j'abstrais en percevant ; j'abstrais parce que je perçois les différentes propriétés de la chose par différentes facultés, pour former par le concours de ces facultés un ensemble qui me représentera l'objet entier. Au point de vue psychologique, le fond de cet acte est perception ; il vise, il atteint l'objet réel en tant que réel.

Mgr Van Weddingen, dans son ouvrage, si plein d'informations, sur *les bases objectives de la connaissance*, a parfaitement saisi ce caractère de la théorie scolastique. « Les docteurs, dit-il, en parlant du concept intellectuel, le nomment une notion abstraite, parce qu'ils rejettent toute idée innée comme contraire à l'expérience ; mais ces maîtres l'appellent une perception immédiate, résultat de la considération de l'intellect [2]. »

Ainsi l'acte qui nous occupe est essentiellement perception, et son objet premier est l'être, l'existence de la chose saisie dans la chose, d'une manière toute objective, bien que dépouillée, par la nature même de l'acte intellectuel, des caractères particuliers qu'elle a dans la chose.

L'objet de cet acte étant ainsi précisé, nous pouvons nous rendre compte du procédé par lequel il se produit. La théorie de la perception intellectuelle est une question fort

sit color qui videtur, non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus hoc accidit ei ex parte visûs in quantum visus est similitudo coloris et non odoris » (*Sum. theol.* I, 85, 2).

1. « Intelligere importat ordinem intelligentis ad rem intellectam » (*Sum. theol.* I, 34. 1)

2. Van Weddingen, *Les bases, etc.*, p. 70.

intéressante, qui nous fait pénétrer jusqu'au fond même de la faculté de connaissance et nous en découvre le fonctionnement intime. L'École avait sur ce sujet des vues dont les modernes ne soupçonnent guère la profondeur.

Toute connaissance, d'après Aristote et S. Thomas, procède par ressemblance [1], non par une ressemblance morte et matérielle [2], telle que la ressemblance de l'homme et de son portrait, mais par une ressemblance vivante et spirituelle que le sujet connaissant produit pour se mettre en rapport avec l'objet connu [3]. Celui qui connaît se fait en quelque manière semblable à ce qu'il connaît ; il répète en soi l'objet du dehors. L'âme humaine, dont la capacité de connaître est, pour ainsi dire, sans bornes, peut reproduire ainsi le monde entier. C'est ce qu'exprimait Aristote, suivant la remarque de S. Thomas, en disant que l'âme est en quelque sorte toutes choses [4]. Leibniz, reprenant cette idée, qu'il a eu le tort d'étendre en dehors de la sphère de la connaissance, disait que chaque monade est un miroir de l'univers.

La faculté cognitive n'atteint pas l'objet, au sens physique ; elle ne le touche pas, sinon par métaphore : s'il s'agit de connaissance intellectuelle, il faut ajouter qu'elle n'est pas non plus touchée directement ou indirectement par l'objet. Il y a cependant un rapport entre la faculté et l'objet connu par elle ; mais ce rapport n'est pas physique, il est spirituel, et, comme le dit quelquefois S. Thomas, intentionnel [5]. La faculté vise l'objet, c'est là son essence ; elle n'existe que pour le viser ; mais elle le vise précisément par la ressemblance qu'elle se forme de lui [6].

1. « Omnis cognitio est per formam » (*Sum. theol.*, I, 12, 1).
2. « Similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem » (*Sum. theol.*, I, 88, 1).
3. « Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in naturâ, sed similitudo repræsentationis tantum » (*De verit.*, 2, 5).
4. « Dicit Philosophus quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia » (*Sum. theol.*, I, 84, 2).
5. « Per modum intentionis » (*Comment. de anima*, 2, 14).
6. « Habet relationem ad rem quæ intelligitur eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operationis est similitudo illius » (*Sum. C. G.* I, 53).

Cette ressemblance n'est pas une chose que l'esprit contemple en lui-même pour se donner une idée de l'objet; elle est le caractère même de l'acte par lequel la faculté de connaissance vise l'objet. S. Thomas est très explicite sur ce point : l'espèce intelligible, dit-il, n'est pas ce que l'esprit connaît, mais ce par quoi il connaît[1]. L'esprit ne voit pas l'objet dans la ressemblance qu'il en possède ; mais, parce qu'il est conforme à l'objet, il le voit. Ce n'est que plus tard que, réfléchissant sur son acte, il le reconnaîtra semblable à l'objet. S. Thomas fait une comparaison qui montre combien il est éloigné de considérer la ressemblance comme une idée intermédiaire, une sorte de miroir où l'on verrait l'objet. « De même, dit-il, que la forme qui est dans l'agent est la ressemblance de l'effet qu'il produit, de même la forme de l'acte intellectuel est la ressemblance de l'objet qu'il perçoit[2]. » Peut-on dire plus expressément que la ressemblance est la cause, le principe et non l'objet de la vision.

Pour que l'objet soit connu, il faut donc que la faculté cognitive ait une disposition à proportionner son opération à l'objet, à émettre un acte conforme à l'objet. Pour les sens, cette disposition, dans la mesure où elle existe, vient d'une action exercée par les corps sur l'organe. L'objet s'assimile la faculté et la proportionne à lui-même. Mais il n'en peut être ainsi pour l'intelligence. Pourquoi, en effet, avons-nous dû admettre cette faculté supérieure ? N'est-ce point parce que nous avons constaté une notion, l'existence, qui ne correspond à aucune impression organique ? L'intelligence est donc par nature indépendante des corps et soustraite à l'action des corps[3]. Elle n'en peut recevoir aucune détermination. Il faut rechercher un autre mode par lequel elle soit amenée à agir en conformité avec son objet.

1. Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus » (*Sum. theol.*, I, 85, 2).

2. « Sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem est similitudo objecti actionis, ita forma secundum quam provenit actio immanens in agente est similitudo objecti » (*Sum. theol.* I, 86. 2).

3. « Aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quæ per nullam partem corporis exercetur » (*De spirit. creat.* 4).

Il serait long d'expliquer en ce moment par quel procédé particulier l'intelligence recueille dans la donnée sensible ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur, s'en fait un caractère intelligible, à l'aide duquel elle peut agir en conformité avec l'objet extérieur, et par conséquent le connaître. Cette théorie, qui interromprait ici le développement de notre sujet principal, sera examinée dans un autre article. Nous y verrons comment, avec ce caractère dérobé à la donnée sensible, l'intelligence se forme ce qu'on appelle dans l'Ecole l'espèce intelligible, c'est-à-dire cette détermination particulière qui lui permet de saisir les essences et les notions universelles [1].

Mais ces notions ne sont pas l'existence, l'être de la chose, et nous ne recherchons ici que la manière dont l'intellect perçoit l'existence. Il faut donc aller plus loin et plus profondément.

Ces notions ne sont pas l'être de la chose, mais elles sont des caractères de cet être, elles en expriment certains degrés, ce qui fait qu'il est tel être et non tel autre. Elles ne peuvent être réalisées que par cet être même, qui n'est autre chose que le mode qui les fait actuelles. Ni l'essence, au sens le plus général, ne saurait exister sans l'être qu'elle détermine, ni l'être ne saurait exister d'une manière vague sans l'essence par laquelle il est précisé : je ne parle pas ici de l'être infini, précisé par son infinité même, et qui n'est pas pour nous un objet de connaissance directe et naturelle.

Eh bien ! il en est de même dans l'intelligence. L'espèce intelligible qu'elle a conquise lui serait complètement inutile s'il n'y avait dans la faculté même une certaine vertu qui en fait le fond, et qui est la condition première de son activité [2]. C'est cette vertu qui, en s'exerçant, donne à la notion la réalité intelligible, c'est-à-dire qui en fait un acte s'appliquant à l'objet qui lui correspond, visant par là même et connaissant cet objet. Seule, cette vertu serait impuis-

1. Dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum » (*De verit.* 1. 2).
2. « Oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 54. 4).

sante, isolée ; elle serait indéterminée, et rien ne peut être ni agir sans une détermination. Seule, l'espèce intelligible serait également impuissante ; elle resterait comme un cadre mort, attendant son emploi. Mais la vertu unie à l'espèce devient solidairement avec elle le principe de l'acte intelligible [1]. L'acte a ainsi une double origine ; il est constitué par deux principes : la vertu donnée par le Créateur, et l'espèce arrachée à la sensation ; l'une qui fonde l'opération, l'autre qui en détermine le caractère. C'est, dans une sphère différente, l'application de cette belle théorie de l'acte et de la puissance qui pénètre toute la philosophie d'Aristote et en fait la grandeur. De même qu'il y a dans les choses une essence et un être qui actualise cette essence, de même qu'il y a dans l'essence des corps une matière qui est puissance et une forme qui la détermine, de même il y a dans l'âme une faculté de connaître avide d'action et une espèce intelligible qui, en la déterminant, lui donne d'agir [2].

Mais ne voyez-vous pas que le parallélisme est parfait ? De même que dans la réalité l'être actualise l'essence, de même dans la pensée la vertu intelligible actualise la notion qui est conforme à l'essence. Si la notion intelligible représente l'essence, l'acte de la vertu intelligible sera donc la représentation toute naturelle de l'être [3]. Comme l'être pose la chose dans le monde réel, l'acte de l'intelligence la pose dans le monde intelligible. La ressemblance vivante étant, nous l'avons vu, le principe de la connaissance, de même que la notion intelligible est le principe qui fait connaître l'essence, de même l'acte de la vertu intelligible sera le principe qui en fait connaître l'existence. De sorte que l'objet est saisi dans son entier.

Le sens a aussi une vertu qui actualise l'espèce sensible,

1. « Intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere » (*De verit.* 8. 6).

2. « Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem » (*Sum. theol.* I, 14, 4).

3. « Intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu » (*Sum. theol.* I, 34, 1).

mais cette vertu est inférieure et imparfaite. Simple vertu de réaction, n'agissant qu'à la suite d'un mouvement organique, elle n'est en elle-même qu'une émotion subjective. Au contraire, la vertu intellectuelle par laquelle nous déclarons que la chose est, est précisément la ressemblance de la vertu par laquelle la chose existe, et son opération est la ressemblance de l'existence.

Ainsi l'intelligence perçoit l'existence des choses, parce que, déterminée par certaines données qu'elle emprunte aux sens et qui lui en représentent l'essence, elle met en acte une vertu par lesquelles elle les affirme de même qu'en réalité elles sont.

Voilà comment il est vrai à la fois que l'intelligence n'a que des connaissances tirées des sens, et que cependant elle a une valeur propre et donne origine à des notions supérieures que les sens n'atteignent pas [1]. L'intelligence n'a aucune notion déterminée qu'à l'aide des sens ; ceux-ci lui fournissent tous les objets de la pensée. Mais l'intelligence a son acte qui relève de sa vertu propre, l'acte par lequel elle constate ces notions tirées des sens et les affirme comme des réalités objectives. Cet acte est précisément la similitude de cette chose que les sens n'atteignent pas, à savoir l'existence de l'objet ; et par là même il vise cette existence, il en est la connaissance, et devient le germe de toutes les notions qui en dérivent.

Et cependant, si les sens n'atteignent point par eux-mêmes à l'existence de l'objet, il faut dire, pour être rigoureusement exact, que la notion de l'existence est, elle aussi, une donnée d'origine sensible, et abstraite de données sensibles [2]. Elle est d'origine sensible, en ce sens qu'elle est perçue dans un objet sensible proposé par les sens. Supprimez la donnée offerte par la sensation, l'intelligence n'agit pas, et la notion de l'existence ne se produit pas. Quand elle est produite, elle se produit non pas comme une idée en

1. « In re apprehensa per sensum, multa cognoscit intellectus quæ sensus percipere non potest » (*Sum. theol.* I, 78. 4).

2. « Quædam vero sunt quæ possunt etiam abstrahi a materia sensibili sicut unum, ens, actus » (*Sum. theol.* I. 85.1.)

l'air, mais comme perçue dans un objet matériel et comprise dans la donnée que les sens apportent de cet objet [1]. Cette donnée, en effet, est quelque chose d'actuel et de réel, elle existe, et l'objet avec lequel elle nous met en rapport existe. Le sens ne saisit pas, sans doute, cette circonstance de la donnée, mais l'intelligence la saisit. Le sens informe donc, en définitive, l'intelligence de choses qu'il ne pénètre pas lui-même, semblable à un messager porteur d'une lettre dont il ignore le contenu.

Ainsi toutes nos connaissances viennent des sens, parce que l'intellect n'agit que sur des données sensibles et ne voit que ce qui est présenté dans ces données ; mais l'intelligence voit dans ces données bien des choses que les sens n'y auraient pas vues. Il est difficile, croyons-nous, d'établir une distinction plus nette entre l'intelligence et les sens, et en même temps un rapprochement plus intime. Les deux facultés se compénètrent comme l'âme et le corps se compénètrent. Il n'est rien dans la perception humaine qui ne soit à la fois intellectuel et sensible, comme il n'est point dans l'être vivant une seule fonction qui ne tienne à la fois du corps et de l'âme, bien que l'un et l'autre de ces principes ait sa vertu propre et distincte. Cette théorie fait largement place à toutes les expériences de la physiologie ; elle explique facilement tous les faits qui attestent l'intime dépendance de la pensée et des organes. En même temps elle réserve tous les droits du spiritualisme, car, dans la notion d'être et dans celles qui en dérivent, toutes les vérités supérieures sont contenues. Admirable éclectisme, puissante synthèse, qui ne résulte pas du rapprochement d'opinions empruntées à différentes écoles, mais qui consiste dans une vue supérieure expliquant et conciliant tout ce que ces écoles ont vu de juste et de bon.

Malheureusement, cette doctrine est souvent mal comprise. Pour être saisie, elle demande une étude attentive qui lui est rarement accordée. J'entendais récemment, au cours d'une thèse brillamment soutenue par un des membres les

1. « Necesse est quod intelligibilia intellectus nostri sint in speciebus sensibilibus secundum esse » (*Comment. de anima*, 3.13.)

plus jeunes mais aussi les plus distingués de la Société de S. Thomas, un éminent professeur de la Sorbonne opposer ce dilemme à la théorie scolastique : ou bien, disait-il, l'intelligence apporte quelque chose, et en ce cas toutes nos idées ne viennent pas des sens ; ou bien elle n'apporte que son activité, et vous ne pouvez expliquer l'origine des notions supérieures.

Le dilemme est pressant en apparence, nous voyons à cette heure qu'il est facile d'y échapper. L'illustre académicien avait oublié un troisième cas, celui où l'exercice de l'activité propre de l'intelligence serait précisément l'acte par lequel elle saisirait dans les objets sensibles une notion supérieure aux sens.

Telle a été, en effet, la pensée de S. Thomas, et il a eu soin de l'indiquer à plusieurs reprises. Il remarquait expressément que la connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle [1]. Quelle est donc l'autre cause, puisque nous ne connaissons immédiatement que les objets sensibles ? Quelle peut-elle être, sinon la vertu propre de l'intellect, qui saisit dans ces objets ce que les sens ignorent et s'élève par là même aux notions transcendantes [2] ?

De toutes les notions supra sensibles atteintes par l'intelligence, la première est certainement celle de l'être, qui n'est que la forme abstraite de la notion de l'existence. La notion d'être est l'objet propre de l'intelligence [3]. C'est la première donnée qui se présente à la pensée [4]. L'intellect voit tout ce qu'il voit sous la forme de l'être [5]. Sans l'être,

1. « Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit » (*Sum. theol.* I, 84,6).

2. « Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne quod mens cognoscit sensus apprehendit, sed quia ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur » (*De mente*, 6).

3. « Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile » (*Sum. C. G.* 2, 98).

4. « Intellectus per prius apprehendit ipsum ens » (*Sum. theol.* I, 16, 4).

5. « Intellectus respicit objectum suum secundum communem rationem entis » (*Sum. theol.* I, 79, 7).

il n'y a pas de connaissance possible [1]; toutes les autres connaissances sont fondées sur celle-là et ne sont que des développements de celle-là [2]. Elle est le commencement et la fin de la connaissance, et tout est compris sous elle [3].

Quelle est donc cette notion féconde, quelle est cette puissante lumière qui se lève sur l'horizon de l'intelligence, qui, à bien dire, est l'intelligence même ? Nous avons avancé plus haut que l'intelligence qui affirme les choses est une vertu semblable à celle par laquelle les choses sont. N'était-ce pas l'assimiler en quelque sorte à la vertu créatrice ? N'était-ce pas la diviniser ? Eh bien ! nous n'étions pas alors plus hardi que le Docteur angélique lui-même. Il n'hésite pas à l'affirmer : non seulement l'intelligence vient de Dieu, comme toute vertu vient du premier type et du premier être [4], mais elle est une image, affaiblie sans doute, mais enfin une image de l'intelligence divine [5]. C'est une participation naturelle de notre âme à cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [6], à cette lumière qui comprend les raisons de toutes choses [7], qui les communique à l'ange [8], mais aussi qui en communique à l'homme un léger reflet dont il est tout illuminé [9], de sorte que l'on

1. « Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu. « (*Comment. sup. Sent.* 2, 8, 1).

2. « Illud quod primo concipit intellectus quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur in additione ad ens » (*Ibid.* 2, 49, 1).

3. « Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit » (*Sum. theol.* I-II, 94, 2).

4. « Cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab *ipso* sit omnis virtus intelligendi » (*Sum. theol.* I, 105, 3).

5. « Cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit participata similitudo ipsius qui est primus intellectus » (*Sum. theol.* I, 12, 2).

6. « Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis » (*Sum. theol.* I, 12, 11),

7. « Lumen intellectuale quod est in nobis, nil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ » (*Sum. theol.* I, 84, 5).

8. « Illuminantur angeli rationibus rerum » (S. Denys l'Aréop., *De nomin. divinis*, 5).

9. « Signatum est super nos lumen vultus tui, domine » (*Ps.* 4, 7).

peut dire avec vérité que l'homme voit toutes choses dans les raisons éternelles [1].

Ici S. Thomas répète S. Augustin et S. Denys l'Aréopagite. Il répète aussi la première page de l'évangile de S. Jean, toute rayonnante des clartés du Verbe incarné. Aristote est tout étonné d'entrer dans cette pleine lumière et d'arriver, pour ainsi dire, logiquement à des hauteurs que son sublime maître avait à peine entrevues.

Demanderez-vous quelles sont ces raisons éternelles dans lesquelles l'intellect voit toutes choses? Je vous répondrai, avec l'Ange de l'École, que ce sont les principes généraux qui fondent toutes les sciences [2]. Ce sont ces principes que nous apporte la lumière naturelle de l'intelligence [3], parce qu'elle nous fait saisir dans les objets matériels les idées qui les constituent, c'est-à-dire l'idée d'être et les notions qui en dérivent [4]. La puissance d'atteindre à l'être est donc bien l'image de l'intelligence divine en nous. De même que Dieu, par son intelligence infinie, voit dans son être toutes les choses qu'il a créées, de même l'homme voit dans l'être tout ce qu'il lui est donné de voir.

Et cependant, cette même notion qui nous approche de Dieu est abstraite, nous l'avons vu, de la donnée sensible où elle est engagée. Grandeur et bassesse à la fois, n'est-ce pas tout l'homme?

Le positiviste voudrait que l'homme n'eût que la matière et les sens; sa psychologie humaine n'est, la plupart du temps, qu'une psychologie animale très bien faite. Le spiritualiste cartésien, dégoûté de cette boue, voudrait nous faire tout pensée et tout esprit. Chacun réfute facilement les excès de l'autre et ne donne lui-même qu'une psychologie pleine de lacunes. La doctrine que nous exposons concilie

1. « Necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis » (*Sum. theol.* I, 84, 5).

2. « Rationes seminales scientiæ sunt principia communia » (*De magistro*, 23).

3. « Lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita » (*Comment. in Metaph.* 1, 6).

4. « Quarumdam propositionum termini sunt tales quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia quæ sunt entis in quantum est ens » (*Comment in Analyt. poster.* I, 5).

parfaitement ces deux tendances. Elle accorde à chacune d'elles tout ce qu'elle demande avec faits à l'appui. Elle fait aussi parfaitement comprendre les assertions les plus diverses, les plus opposées en apparence du Prince de l'École : et cette nécessité de recourir toujours aux formes sensibles qui sont en nous l'origine première et la cause pour ainsi dire matérielle de la science [1]; et cette insuffisance du sens pour donner la vérité complète [2], et ce principe fondamental analogue à la lumière, qu'on ne voit pas tout seul, mais qui éclaire tout, qui doit faire jaillir son acte d'un contact intime avec la sensation, mais qui, une fois en possession de ses premiers éléments, s'élève infiniment au-dessus de la puissance sensitive. Le corps présenté aux sens est une donnée obscure qui émeut un moment et au-delà de laquelle il n'y a rien. Le corps vu par l'intelligence, dans la notion de l'être qu'elle y saisit, devient la source féconde des vérités immatérielles, universelles et nécessaires [3]. Les objets, sous cette lumière, deviennent comme autant d'étoiles qui brillent dans le ciel de la science et se renvoient l'une à l'autre leur clarté.

Il y a déjà longtemps que, en méditant sur la théorie de S. Thomas, nous avions conçu l'idée qu'au fond de cette doctrine se cache une théorie objective de l'être. Plusieurs personnes, auxquelles nous avons fait part de notre pensée, n'ont pas manqué de la rapprocher de la théorie de l'être idéal imaginée par un illustre philosophe italien. Antonio Rosmini Serbati. Comme nous, Rosmini a pensé que l'intelligence n'a vraiment en propre que l'idée d'être, et qu'elle forme, en la joignant aux données sensibles spiritualisées, toutes les autres notions.

Rosmini, d'après son biographe, lisait continuellement S. Thomas et l'admirait profondément. Il est très possible

1. « Ab illo principio, mediantibus formis rerum mutabilium et sensibilium a quibus scientiam colligimus » (*Sum. theol.* I, 84, 4).

2. « Datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expetenda, requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus » (*Sum. theol.* I, 84, 6).

3. « Cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, necessaria » (*Sum. theol.* I, 84, 1).

que sa théorie lui ait été inspirée par les enseignements du Prince de l'Ecole, et la conformité de cette interprétation d'un si grand esprit avec notre propre interprétation ne peut manquer de nous inspirer la confiance que nous avons saisi la véritable pensée du Docteur angélique [1].

Il importe toutefois de remarquer que Rosmini s'écarte des vues exposées ci-dessus sur des points très importants, où il méconnaît évidemment le caractère fondamental de la théorie thomiste. Ainsi, contrairement à l'enseignement expresse du saint docteur, il fait de l'être une idée innée existant dans l'esprit préalablement à toute connaissance. Rien n'est plus contraire au caractère essentiellement objectif et positif du spiritualisme scolastique.

Cette idée innée d'être serait, d'après Rosmini, indéterminée : autre manière de voir en pleine opposition avec la philosophie scolastique. Comment une notion pourrait-elle être actuelle et être indéterminée ? L'idée d'être moins qu'aucune autre ne pourrait se comprendre toute seule, sinon à l'état abstrait, à l'état de notion réfléchie, que forme l'esprit en analysant son propre acte. L'être actuellement et réellement connu ne peut être connu que dans telle chose qui a l'être parce qu'il n'existe actuellement que là. Que si Rosmini a voulu désigner par l'idée d'être indéterminée la faculté de connaître l'être, il a employé un langage tout à fait impropre, qui a trompé jusqu'à ses disciples, car ceux-ci maintiennent énergiquement que l'idée d'être préexiste en nous à la connaissance actuelle.

Rosmini avait trop étudié l'école allemande des premières années de ce siècle pour être entièrement fidèle à la scolastique. Il est surtout une chose qui lui a complètement échappé, c'est la grande théorie de l'acte et de la puissance,

1. Dernièrement, quarante propositions extraites des ouvrages de Rosmini ont été condamnées à Rome ; mais aucune ne concerne directement sa théorie de l'être intelligible.

Il convient de remarquer que ces propositions sont presque toutes extraites des ouvrages posthumes de Rosmini. Si cet éminent penseur avait gardé toute sa vie certains ouvrages dans le secret du cabinet, ne serait-ce pas qu'il avait un sentiment au moins obscur de ce qu'ils laissaient à désirer ? Ses admirateurs lui ont rendu un bien mauvais service en publiant sans contrôle ce qu'il avait laissé dans ses cartons.

que nous rappelions plus haut, théorie fondamentale dans l'École, que l'on retrouve au fond de toutes ses solutions, et qui permet seule d'écarter complètement les difficultés auxquelles la philosophie moderne cherche en vain à échapper à l'aide des idées innées et des concepts *à priori*.

Nous devions présenter ces observations, non pour le facile plaisir de nous prononcer contre une école aujourd'hui fortement atteinte dans son prestige, mais pour mieux préciser le caractère et la portée de la théorie que nous exposons.

Comment définir l'intelligence, d'après les considérations qui précèdent? La meilleure définition serait, pensons-nous, celle-ci : l'intelligence est la faculté qui perçoit l'être dans les faits sensibles. On indiquerait par là, non sans doute toutes les fonctions de l'intelligence, ni même ses fonctions les plus évidentes, mais son opération fondamentale, celle qui est le point de départ et la raison première de toutes les autres. C'est dans la vue du fait sensible existant que l'intelligence puise l'idée d'être, c'est de là qu'elle s'étend progressivement à tout ce qui a l'être, de sorte que l'être est, comme l'a dit un scolastique des plus récents et des plus éminents, l'objet formel de l'intelligence [1], celui qu'elle considère d'abord et par rapport auquel elle envisage tous les objets [2].

Cette manière de définir l'intelligence n'est pas étrangère à S. Thomas. Il dit souvent que l'intellect est la puissance de concevoir tout être [3], la faculté qui s'étend à l'être universel [4].

Les disciples de S. Thomas présentent plus volontiers l'intelligence comme la faculté de percevoir les essences et d'atteindre à l'universel. C'est un point de vue sur lequel le saint docteur appuie en effet d'une manière particulière. Il

1. R. P. Schiffini, *Pyschologia,* t. I, p. 460.

2. « Necessaria et contingentia cognoscit secundum eamdem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri » (*Sum. theol.* I, 19, 2).

3. « Intellectus est vis passiva respectu totius universalis entis » (*Ibid.*)

4. « Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit aliud universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens ». (*Sum. theol.* I, 78, 1).

n'en pouvait être autrement au XIIIe siècle, où la question dominante était, comme nous l'avons relevé, la question des universaux.

Nous pensons qu'un tel point de vue ne suffit plus aujourd'hui. Les temps ont marché, l'esprit d'inquisition s'est développé sous toutes les formes. De nos jours, la question capitale est celle de l'origine de la connaissance. On pose des problèmes que nos pères avaient à peine soupçonnés. Est-ce un bien ? est-ce un mal ? Quoi qu'il en soit, il faut satisfaire ces tendances nouvelles, si l'on veut gagner à la cause de la philosophie traditionnelle les penseurs de notre époque.

On nous demande de tous côtés quelles sont ces essences que l'intelligence perçoit. On analyse tous nos concepts soi-disant essentiels, et on n'en trouve aucun à indiquer où l'intelligence mette quelque chose qui lui soit propre.

On demande comment l'intelligence peut n'être qu'une faculté d'abstraction et avoir cependant une valeur originale ; pourquoi la faculté qui perçoit les choses n'aurait pas aussi le don d'en distinguer les éléments constitutifs et de les considérer isolément.

On demande enfin comment l'esprit conçoit l'universel et le nécessaire, n'ayant sous les yeux que le particulier et le contingent.

Toutes ces questions peuvent paraître fort simples à ceux qui ont contracté l'habitude d'envisager les choses sous un certain aspect, mais leur solution n'est nullement évidente pour les esprits qui ont été formés en dehors de l'École.

Pour répondre à ces questions, il nous a paru qu'il fallait creuser la doctrine, découvrir la racine même de l'intelligence, proposer non autre chose que ce que la philosophie traditionnelle propose, mais la raison profonde de ce qu'elle propose.

Cette raison, nous croyons l'avoir montré, est la capacité qu'a l'intellect de percevoir les choses comme existantes, de les considérer comme des êtres. Nous avons cherché à établir que cette capacité forme à l'intelligence un domaine spécial parce que les sens, qui lui présentent cependant

l'objet, ne l'envisagent pas eux-mêmes de ce côté. Cet être perçu par l'intelligence est le fond même de l'essence, et nous donne occasion de concevoir l'essence en groupant pour la caractériser les phénomènes sensibles ; il rend possible et naturelle la considération des concepts pris à part avec leurs caractères typiques de nécessité et d'universalité. L'idée d'être est enfin l'origine de plusieurs des notions les plus importantes de l'intelligence. C'est un nouvel aspect de cette notion fondamentale qui mérite de nous arrêter quelques instants.

CHAPITRE IX

DES NOTIONS DÉRIVÉES DE L'IDÉE D'ÊTRE

Rien ne peut donner une idée plus frappante de la puissance et de la fécondité de la notion qui vient de nous occuper que l'immensité des horizons qu'elle découvre. Il semble tout d'abord que ce n'est rien ; quand on a dit d'une chose qu'elle est, on ne s'en croit pas beaucoup plus instruit sur cette chose. Mais si nous nous appliquons à regarder cette notion de près, si nous considérons toutes les notions qui lui font cortège ou qui naissent de ses relations multiples, nous voyons s'ouvrir devant nous des espaces sans bornes. L'esprit humain est fait pour l'infini ; il n'aime pas sentir la limite. La limite est tellement loin, aux conséquences inépuisables de l'idée d'être, qu'on peut bien dire qu'il n'y en a pas, pas plus qu'à la puissance de Dieu qui donne l'être.

Il est d'abord une notion, aussi simple au premier aperçu que féconde dans ses applications, qui est engendrée par l'idée d'être ; c'est l'idée d'unité. Cette idée est inséparable de celle d'être : elle n'en est qu'un aspect. Celui qui conçoit l'être, l'existence objective, la conçoit nécessairement comme une ou plusieurs. Plusieurs, c'est encore l'unité, mais répétée et multipliée.

L'unité n'est pas autre chose que l'être en tant qu'il n'est pas divisé[1], en tant qu'il n'a reçu qu'une actualisation sous une seule détermination principale.

S. Thomas ne sépare jamais les deux notions. Il les classe

1. « Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis ». — « Significat substantiam entis prout est indivisa » — « Esse cujuslibet rei consistit in indivisione » (*Sum. theol.* I, 11, 1).

toutes deux parmi les premières appréhensions de l'intellect dans les choses sensibles [1]. En saisissant l'existence d'une chose, nous saisissons son unité. L'unité est une propriété attachée à l'être, elle lui est pour ainsi dire essentielle : c'est la division qui est ajoutée.

Chaque chose est d'autant plus une qu'elle a plus d'être, autrement dit, qu'elle est plus parfaite [2]. L'être le plus inférieur est celui qui a le moins d'unité, dont l'existence est déterminée par des circonstances plus complexes et des caractères plus multipliés. L'inférieur est multiple dans la diversité de ses facultés, dans sa durée successive, jusque dans son essence, qui est composée. L'être supérieur a une unité plus grande dans une perfection plus complète. L'être premier et absolu a l'unité absolue dans la perfection absolue.

Comment un être peut-il être absolument un et vivre d'une vie féconde ? Nous l'ignorons, n'en ayant aucune expérience : nous ne connaissons la vie que par la succession variée de ses effets. Mais, en voyant le végétal supérieur au minéral, qui n'est qu'une agglomération, l'animal supérieur au végétal, qui a sans doute l'unité de direction, mais non cette unité plus profonde et plus complète de l'action interne, l'homme supérieur à l'animal dans la puissante unité de son être personnel, nous jugeons qu'il peut se trouver quelque part une unité plus complète encore, une unité qui n'ait rien à faire avec aucune multiplicité et qui cependant n'en soit que plus parfaite et plus haute. La raison s'empare de cette donnée, et prouve que cette unité absolue est la condition essentielle de l'être premier et parfait.

La notion de nombre dérive de celle d'unité : le nombre est une collection d'unités. En un sens, il est l'opposé de l'unité ; mais il la comprend comme son élément, son point

1. « Primæ conceptiones intellectus quæ statim lumine intellectus cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas..., sicut ratio entis et unius et alia hujusmodi quæ statim intellectus apprehendit » (*De verit.* 11).

2. « Unumquodque sicut custodit suum esse ita custodit suam unitatem » (*Sum. theol.* I, 11, 1).

de départ; il se définit par elle [1]. Comme nous avons l'idée d'unité, nous avons l'idée de nombre dès que nous avons celle d'être. En constatant l'existence des choses, nous constatons que telle existence n'est pas telle autre [2]. De là les idées de pluralité et de nombre.

L'idée de nombre amène avec elle la connaissance d'une foule de propriétés qui lui sont essentielles. Pouvez-vous voir une pluralité, envisagée comme telle, sans voir qu'on lui peut ajouter ou retrancher, qu'on peut la diviser par groupes ou parties, que le tout est égal à la somme des parties, etc ? La fécondité de ces propriétés est telle, qu'elle n'est pas épuisée par cinquante siècles de travaux. Tous les jours on en découvre de nouvelles conséquences. On admire quelquefois cette propriété du nombre de pouvoir croître à l'infini : l'infinitude des conséquences qu'il enferme est plus merveilleuse encore. C'est un monde intelligible qui dépasse l'immensité des espaces célestes : vous aurez compté toutes les étoiles, vous n'aurez pas encore épuisé les nombres. Et cependant le nombre n'est qu'un des aspects de l'idée d'être.

Il n'y a que les notions intellectuelles pour avoir cette fécondité. La donnée sensible secoue en passant, et tout est dit. La donnée intellectuelle se prolonge en des perspectives infinies. Elle ne paraît rien d'abord, mais plus on la regarde, plus elle grandit, plus elle se diversifie. Elle a des hauteurs que nous ne saurions mesurer, des abîmes que nous ne saurions sonder. Plus la raison travaille, plus l'espace cultivé s'étend, plus l'espace encore obscur et confus paraît immense. Plus on sait, plus on voit qu'on n'atteint presque rien du savoir possible. Tous ceux qui se sont occupés d'approfondir une science rationnelle connaissent cette impression.

Ainsi le Dante, au paradis, vit au loin une petite lumière. Il ne pouvait se lasser de la contempler, et bientôt il y distingua un cercle de feu. Puis apparut un second cercle,

1. « Unum ponitur in definitione multitudinis » (*Sum. theol.* I, 11, 2).
2. « Primo cadit in intellectu ens, secundo quod hoc ens non est illud ens » (*Ibid.*).

puis un troisième. Ces trois cercles tournaient l'un dans l'autre avec la rapidité de la flamme. Puis il lui sembla que ces cercles grandissaient à l'infini et enfermaient le monde entier. Ainsi notre esprit saisit d'abord une simple idée. Il semble que ce ne soit rien qu'une addition insignifiante à la connaissance sensible ; mais, plus il regarde cette idée, plus elle s'étend, plus les aspects se multiplient, plus les vérités abondent, plus la science est inépuisable.

L'idée d'être nous donne encore l'idée de substance, cette idée si fondamentale que l'on voudrait bannir aujourd'hui de la philosophie, parce que certains penseurs, à force de raffiner sur l'abstraction, l'ont placée dans un lointain mystérieux et comme dans un monde à part. En réalité, rien de plus simple et de plus pratique. La notion de substance n'est que la notion de ce qui existe en soi. Nous avons déjà vu qu'une chose ne peut être pensée comme existante sans être posée en soi : c'est la penser comme substance. Il est impossible de se passer de cette notion. Dire qu'il n'y a que des phénomènes, c'est se contredire dans les termes. Si le phénomène existait seul, il aurait une existence à lui propre, il serait en soi, il serait substance. Un semblable aphorisme n'a donc aucun sens, ou il signifie que les faits ne reposent sur rien, ne sont que des apparences fugitives, des lueurs qui sortent du néant pour rentrer dans le néant. Il déguise sous une terminologie soi-disant scientifique une conception dont l'absurdité apparaîtrait tout d'abord si elle était explicitement déclarée.

Entre la substance et le phénomène, il n'y a que la différence du mode d'être principal au mode d'être accessoire. La question n'est donc pas de savoir s'il y a des substances, mais bien si telle réalité est substance, ou n'est qu'un mode secondaire d'une substance. Aristote disait très justement que ce qui nous apparaît d'abord, c'est la substance. Ce n'est qu'ensuite, en réfléchissant sur l'objet vu, que nous en détachons le phénomène pour le considérer à part, bien qu'il ne puisse exister à part.

L'idée d'être donne aussi l'idée de relation. Sans doute, il se trouve des rapports entre les données sensibles, et le

sens n'est pas sans avoir une impression de ces rapports ; mais l'idée d'être seule nous permet de saisir les relations comme telles. La relation ne peut être conçue qu'entre choses considérées comme existantes. L'animal peut bien apprécier pratiquement une ressemblance ou une différence, c'est-à-dire agir de même vis-à-vis de choses semblables, il ne peut concevoir un rapport de similitude ou d'opposition. Il faudrait qu'il pût considérer les choses dans leur existence propre et indépendante ; et nous savons qu'il ne le peut pas. S. Thomas indique très nettement ces deux manières d'apprécier les relations, l'une quant à la différence dans l'essence des choses, qui concerne l'intellect, l'autre quant à la diversité de l'impression produite, qui regarde le sens [1].

L'idée de temps est encore dérivée de l'idée d'être. L'animal a l'impression du temps, en ce sens que, habitué à une certaine succession de faits, il sent l'approche d'un fait qui revient à des périodes fixes ; mais il n'a pas la notion du temps. Le temps implique l'idée d'être, car il n'est autre chose que la permanence de l'être ou de la succession des êtres. Pour acquérir la notion véritable du temps, il faut voir des existences durer ou se succéder.

Si nous parcourions ainsi toutes les catégories, c'est-à-dire tous les genres fondamentaux entre lesquels se groupent nos connaissances, nous trouverions au fond de toutes l'idée d'être, parce qu'elles ne représentent que des modes d'être.

L'être envisagé, non plus en lui-même, mais dans ses rapports avec nos facultés, engendre encore de nouvelles idées, qui sont parmi les plus hautes et les plus fécondes que puisse concevoir l'esprit humain.

L'être, objet de l'intelligence, est appelé le vrai, la vérité. La vérité, considérée objectivement, n'est pas autre chose que l'être ; c'est ce qui est en tant que nous le voyons être [2].

1. « Cognoscimus differentias albi et dulcis, non solum quantum ad quod quid est utriusque quod pertinet ad intellectum, sed etiam quantum ad diversam immutationem sensus » (*Comment. de anima*, 3, 3).

2. « Verum est id quod est » (S. Augustin. *Soliloq.*, 2, 5).

Subjectivement, c'est la conformité de la pensée à l'être [1]. Posséder la vérité, c'est percevoir la chose telle qu'elle est en elle-même, et d'abord dans son existence de fait, qui est une première vérité. Constater l'existence, n'est-ce pas, en effet, constater une vérité fondamentale ? Que me servirait de parcourir le monde immense des possibles, de savoir tout ce qui peut être, si je ne pouvais savoir ce qui est réellement ? Ce pourrait être un rêve gigantesque ou sublime ; mais ce rêve ne satisferait pas l'intelligence. L'intelligence veut en définitive arriver à savoir ce qui est. Quand elle aura conçu toutes les possibilités naturelles, toutes les essences imaginables, elle voudra savoir si quelqu'une a été produite en fait ; elle ne le pourra pas sans percevoir au moins quelque faible existence qui permette à la pensée de prendre pied dans le monde actuel et apprécier dans quelle mesure le possible a été réalisé.

Bien plus, d'où nous viendrait l'idée même du possible, si nous n'avions connu quelque existence ? Le possible n'est qu'un état de l'être ; il ne s'apprécie que par rapport à l'être. C'est de l'être atténué, ou mieux, de l'être en puissance. Pour concevoir le possible, il faut donc l'idée d'être, et l'idée d'être nous vient de la perception des existences.

Sans l'idée d'être, il n'y a donc aucune vérité, ni réelle, ni idéale. On ne peut savoir ce qu'est la vérité sans savoir ce qu'est l'être [2].

Non seulement l'intelligence veut savoir ce qui est, c'est-à-dire la vérité, mais elle jouit de cette connaissance, et cette jouissance est proportionnée aux choses connues. Connaître, en effet, est une manière d'être, et pour nous la principale. Connaître davantage, c'est vivre, c'est être davantage, vivre de la vie la plus parfaite, être de l'être le plus élevé. Aussi, plus nous connaissons par l'intelligence, plus nous approchons de la vraie béatitude, qui consiste dans la plénitude de l'être connu, possédé et aimé. Cette perfection de l'intelligence peut être réalisée de deux manières : ou par

1. « Veritas est adæquatio rei et intellectus » (*Sum. theol.*, I, 16, 1).
2. « Verum non potest apprehendi nisi apprehendatur ratio entis » (*Sum. theol.* I, 16, 3).

rapport à la multitude et à l'exactitude des connaissances, ou par rapport à la grandeur et à la perfection de l'objet connu. La première manière concerne plutôt l'existence et les déterminations des choses ; la seconde concerne surtout l'élévation de leur essence. Dans le premier cas, nous éprouvons le plaisir de la science ; le second cas nous offre un sentiment nouveau, celui de la beauté. La jouissance du beau consiste précisément en ce que l'objet considéré nous élève au-dessus de l'infériorité de nos pensées ordinaires. Nous trouvons un objet beau quand il se manifeste à nous avec une perfection que nous n'avons pas l'habitude de rencontrer. En contemplant cet objet, nous accroissons la perfection de notre être intellectuel ; nous en sommes heureux, et ce bonheur s'épanouit dans notre admiration.

Le beau, c'est donc encore l'être, mais l'être dans un degré supérieur. Nous croyons que toutes les définitions du beau peuvent se ramener à celle-là, et que celle-là comprend des beautés qui échappent aux définitions ordinaires. On définit souvent le beau par l'unité dans la variété. Ce sont, en effet, les conditions sous lesquelles il nous apparaît le plus souvent. Ces conditions ont précisément pour but de réaliser une perfection plus grande. Nous avons déjà vu que plus une chose est une, plus elle est parfaite ; mais, dans le milieu inférieur où nous vivons, l'unité est toujours un peu pauvre si elle n'est enrichie par une féconde variété.

Aussi l'unité dans la variété définit-elle surtout les beautés physiques. Ce caractère s'applique difficilement aux beautés purement intellectuelles. Voici, dans la Bible, une parole sublime, qui excitait l'admiration des païens eux-mêmes : « Dieu dit : que la lumière soit ; et la lumière fut. » Où est ici la variété ? Dieu, la lumière, l'acte créateur, tout est très simple, très homogène. Mais ces paroles sont la manifestation d'une immense puissance d'être ; c'est pourquoi elles sont des plus belles qui puissent être prononcées sur la terre.

Tout se ramène donc à l'être. Le beau, c'est encore l'être considéré dans un de ses inépuisables aspects. Nous dirions,

en modifiant légèrement une définition de Platon, le grand philosophe de la beauté : « le beau, c'est la splendeur de l'être. »

Le bien, c'est aussi l'être, c'est l'être envisagé par rapport à la volonté [1]. La volonté conduit tout en nous ; c'est l'expression la plus vive de notre personnalité. Elle veut l'exercice de toutes nos facultés ; elle veut son propre exercice à elle-même. Mais là n'est pas son dernier but. Comme elle émerge du fond de l'être, elle n'est qu'un instrument de l'être ; tout ce qu'elle veut, elle le veut pour l'être. C'est d'abord l'être personnel qui veut, qui veut être, être davantage, être toujours autant qu'il peut être. Puis la volonté perfectionnée va plus loin. Comme elle se reconnaît une dépendance de l'être absolu, elle s'élève à vouloir cet être absolu ; elle le veut en lui-même, elle le veut pour lui-même, elle le veut plus qu'elle-même, parce qu'il est plus grand, plus parfait, plus réel qu'elle-même.

L'être ainsi voulu, c'est le bien [2]. Tout être est bon en tant qu'il est être [3]. Il n'y a pas d'être qui ne soit bon et désirable à sa place. Ce qu'il a d'être, il l'a reçu de Dieu, et Dieu, qui est le bien suprême, ne peut communiquer que la bonté.

L'idée d'être n'est pas seulement fertile en notions diverses selon la multitude de ses aspects et de ses applications, elle fournit encore, nous l'avons déjà indiqué, les principes les plus fondamentaux, c'est-à-dire les axiomes les plus généraux.

Nous savons que l'intelligence voit les choses dans leur fond. Elle les pénètre comme la lumière pénètre le cristal. D'où son nom, qui vient de deux mots latins, *intus legere*, lire à l'intérieur. Elle voit la chose telle qu'elle est en soi ; elle voit comment elle est constituée. Et comme cette chose lui apparaît indépendante de sa réalisation actuelle, pouvant

1. « Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis quam non dicit ens » (*Sum. theol.* I, 51).
2. « Bonum aliquid est secundum quod est appetibile» (*Sum. theol.* I, 6, 1).
3. « Unumquodque est bonum in quantum habet esse » (*Sum. theol.* I, 6, 3).

être partout et toujours, elle affirme que cette constitution sera toujours la même partout où se retrouvera la chose. Cette affirmation, quand il s'agit des éléments intégrants, qu'on ne peut supprimer sans supprimer la chose, est une vérité nécessaire.

Mais l'être est aussi pénétré par l'intelligence; elle en saisit, comme pour toutes choses, les conditions essentielles. Et comme l'être s'étend à tout, les axiomes qu'elle en tire sont les plus fondamentaux et les plus universels.

Tel est le principe de contradiction. Ce principe n'est pas autre chose qu'une analyse spontanée de l'idée d'être. Cette idée paraît la plus simple de toutes, cependant on peut y distinguer un caractère nécessaire, son opposition au néant. L'être est par essence opposé au néant ; il est une victoire sur le néant. Le néant et l'être sont incompatibles ; ils s'excluent nécessairement. Le principe de contradiction est la proclamation de cette nécessité. Il est connu implicitement de quiconque connaît l'être. Pas n'est besoin de science : dites à l'enfant le moins instruit qu'une chose est et ensuite qu'elle n'est pas, il sentira aussitôt la contradiction et vous sommera de choisir entre les deux termes.

Le principe de contradiction est la base de toute science. Ce n'est pas qu'on puisse tout déduire de ce principe ; mais toutes les vérités le supposent. Comme l'idée d'être, dont il n'est qu'un développement, il ne donne, s'il est isolé, qu'une affirmation stérile ; en contact avec les autres vérités, il les contrôle et les justifie toutes. Quelle déduction, quel axiome aurait quelque valeur, s'il n'était d'ailleurs certain qu'une chose ne peut à la fois être et ne pas être, qu'une proposition ne saurait à la fois être vraie et fausse ? Y a-t-il une réfutation plus absolue d'un mauvais raisonnement ou d'un sophisme que d'y faire éclater la contradiction ? L'erreur, comme l'iniquité, se ment à elle-même ; la contradiction lui est essentielle. Il n'est aucune proposition fausse qu'avec de la finesse et de l'habileté on ne puisse retourner contre son propre énoncé.

Un second principe issu de l'idée d'être est le principe d'identité : ce qui est, est. Ce principe exprime la face op-

posée au principe de contradiction. Il est tiré de la nature de l'être considérée en elle-même. Être est essentiellement une identité. Exister, c'est être soi-même ; et détruire une chose, c'est, en un sens, la séparer d'elle-même.

Le principe d'identité est le grand ressort de l'argumentation. Quand deux choses sont identiques à une troisième, elles sont nécessairement identiques entre elles. Il y a là un moyen de démontrer des identités qui n'apparaîtraient pas immédiatement. Beaucoup de scolastiques regardent le syllogisme comme une suite d'identités. S. Thomas lui-même s'est donné une certaine peine pour montrer dans toute proposition une identité. « Un homme *est* blanc signifie, dit-il, un homme *est* qui a la blancheur[1] » ; le sujet et le prédicat sont donc véritablement identiques à ce point de vue. Il convient cependant de remarquer qu'Aristole ne considérait pas cette sorte d'identité dans la théorie du syllogisme. Il s'appuyait plutôt sur le principe de convenance ou, si l'on veut, d'inclusion. Si C est à A, disait-il, et si A est à B, C est nécessairement à B. La forme est différente, au fond le principe est le même.

A ces principes spéculatifs, nous pouvons ajouter le premier principe pratique : il faut rechercher le bien et fuir le mal. Puisque nous avons défini le bien par l'être, ce principe peut se formuler également : il faut rechercher l'être. Il ressort de la définition même du bien et de ce que l'être est par lui-même l'objet convenable à la volonté. Le non-être ne saurait être un but, la volonté ne peut y tendre. Tout le monde veut être, tout le monde recherche l'accroissement et le perfectionnement de son être ; mais il y a bien des méprises dans la manière de le chercher. L'âme, entourée d'une foule d'objets qui la sollicitent et douée de tendances diverses et multipliées, se trompe souvent sur l'ordre de ses tendances, et, en cherchant le développement exclusif de l'une, détruit les conditions essentielles du perfectionnement des autres. S. Thomas a admirablement démontré, dans la seconde partie de la *Somme théologique*,

1. « Intellectus dicit quod homo est albus id est habens, albedinem » (*Sum. theol.* I, 85, 5).

que le vrai bien de l'homme est celui qui satisfait et développe sa faculté principale, que cette faculté est l'intelligence, et qu'elle n'a toute sa perfection que par la connaissance et l'amour de son créateur.

Telle est l'immense portée de l'idée d'être. Elle fonde toute la connaissance supérieure, elle transforme le sensible en intelligible, elle rend possibles les vérités nécessaires et universelles. Comment donc reconnaître aux animaux la seule source où nous puissions la puiser, la perception de l'existence des choses ? Connaître la chose en soi, c'est toute l'intelligence ; connaître une chose comme existante, c'est la connaître dans ce qu'elle a de plus en soi. La chose en soi, c'est l'essence ; et, comme l'a très bien remarqué un excellent métaphysicien déjà cité, l'idée d'être est le premier et le plus essentiel prédicat de toute essence [1]. Quiconque peut dire ou penser : ceci est, connaît l'être [2]; et avec l'être, il entre en possession du monde intelligible.

Comme la lumière, à laquelle on ne saurait se lasser de le comparer, l'être ne peut être saisi objectivement isolé. Il ne peut être conçu à part que sous la forme abstraite et subjective ; mais, dès qu'il est saisi, il s'accompagne d'innombrables notions. Il est inépuisable dans la multitude des sujets auxquels il peut s'appliquer, inépuisable dans la foule des notions qu'il engendre, inépuisable dans les aspects qu'il suggère, inépuisable dans les conséquences qu'il développe. Tel que nous le connaissons, il n'est pas l'infini, mais il s'étend à l'infini.

Il ne faut pas s'en étonner : l'être, tel que nous le connaissons dans les faits, n'est possédé par eux que d'une manière contingente et limitée. Cependant la nature de l'être, *ratio essendi*, comme dit l'Ange de l'École, s'y trouve ; et cette nature, nous pouvons bien dire qu'elle se trouve aussi en Dieu, bien que d'une manière plus haute, car Dieu existe vraiment et véritablement. Et puisqu'en Dieu l'existence est

1. « Ratio entis est primum ac essentiale prædicatum quidditatis cujuscumque » (P. Schiffini, *Psychologia*, t. I, p. 465).

2. « Nullum est possibile judicium entis ratione ignorata » (*Arriaga Phil. perip.*, t. 4, 1, 2, q. 3, c. 4).

l'essence, cette nature de l'être représente en quelque manière la nature divine elle-même. En Dieu, elle est infinie ; il n'est pas merveilleux que, dans la créature même, elle apparaisse avec une potentialité indéfinie.

L'être est la participation la plus fondamentale que Dieu ait communiquée de sa perfection. C'est aussi l'idée la plus approchée que nous puissions avoir de l'essence divine. Quand Dieu même a voulu donner aux hommes une connaissance aussi exacte que possible de sa nature incommunicable, il leur a dit : « Je suis celui qui est : *Ego sum qui sum.* » S. Thomas déclare que le terme : *qui est*, est celui qui exprime le mieux l'excellence de la nature divine[1]. Etre simplement, être tout être, être par soi est ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait. De toutes les notions que l'intelligence peut atteindre, aucune n'est plus fondamentale, plus compréhensive et plus pure.

1. « Hoc nomen *qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum » (*Sum. theol.*, I, 13, 11).

CHAPITRE X

De l'intellect agent et de la connaissance des essences.

Revenons maintenant sur cette question si intéressante, que nous avons dû laisser provisoirement de côté, à savoir : comment l'intelligence se procure les déterminations qui lui permettent d'envisager un objet ; autrement, comment elle acquiert les espèces intelligibles qui précisent son acte et font qu'il vise telle ou telle nature distincte.

Nous avons vu, dans l'article précédent, que ces déterminations viennent toutes des sens. Mais comment la donnée des sens peut-elle servir à déterminer l'activité intellectuelle, qui est d'une nature toute différente ? C'est la question posée par la théorie même que nous avons développée, et qui doit être maintenant résolue.

Quand nous avons étudié les relations de la vie et de la sensibilité, nous avons remarqué que la sensibilité est mise en jeu par l'intermédiaire de la vie. Il s'établit un conflit dans l'organe, entre la vie qui en règle la forme et les actions extérieures qui tendent à modifier cette forme. La vie troublée provoque la sensibilité, qui subit ainsi par accident la modification imposée à l'organe [1]. Mais là nous étions en présence de deux facultés de même nature, toutes deux liées à l'organisme, toutes deux matérielles et passives, reposant sur un sujet passif ; il n'était pas étonnant que l'une pût agir sur l'autre. L'intellect, au contraire, est tout actif ; il n'a point d'organe [2] ; il repose sur l'âme seule en tant qu'elle dépasse le corps. Une telle faculté ne peut être atteinte ni

1. « Sensus licet non patitur a sensibili passione proprie dictâ, patitur tamen per accidens », (*Comment. de An.* 3, 7).

2. « De intellectu hoc accidere non potest cum organo careat » (*Ibid.*).

directement ni indirectement. Elle ne peut rien subir d'une faculté inférieure. Rien de matériel, dit le Prince de l'École, ne peut agir sur une chose immatérielle [1]. Or l'intelligence est par essence immatérielle.

Cette immatérialité de l'intelligence ne résulte pas seulement de ce que son acte propre peut s'accomplir, comme nous l'avons vu, sans une impression spéciale : elle est écrite dans tout son développement.

Comment, s'il était matériel, l'esprit arriverait-il à connaître les choses immatérielles ? Sans doute, il doit débuter par la connaissance des choses sensibles ; mais bientôt il s'élève à des objets qui n'ont rien de matériel. Nous concevons la gloire, la sagesse, la bonté, dans une certaine mesure l'âme et Dieu même. Toutes ces notions sont bien au-dessus des corps. Et c'est un fait que plus nos idées s'élèvent, plus elles se dégagent de la matière, plus grande est leur puissance. Ce sont des idées immatérielles qui dirigent l'humanité ; plus elles sont immatérielles, plus forte est leur influence, plus étendue est leur action.

Quelle n'est pas la puissance de ces motifs surnaturels qui font les chrétiens et les saints ? Une portion de l'humanité, et la meilleure, passe dans la vie en méprisant la vie, dédaigne tout ce qui est sensible, met son bonheur à tendre vers un être qui ne se voit pas, qui ne s'entend pas, qui n'intéresse aucun de nos sens. Libre à vous, incroyants, de sourire, de traiter ces aspirations de mysticisme et de folie : il faut cependant que cette folie soit possible, puisqu'elle existe ; et comment serait-elle possible, s'il n'y avait dans l'âme un coin où la matière n'atteint pas ?

L'immatériel abonde dans les travaux des philosophes. Tout l'effort de certaines écoles est de tout ramener à l'idée pure. Elles regardent les images comme un piège, l'étendue comme un embarras. Le triomphe du penseur est d'arriver à la définition abstraite, à celle où il n'y a plus rien de sensible, rien que l'être et des relations. Les positivistes s'in-

1. « Nil corporeum imprimere potest in rem incorpoream » (*Sum. theol.* I, 84, 6).

dignent ; mais ils ont beau faire : ils ne peuvent éteindre dans les autres cette fureur d'abstraction. Que dis-je ? ils ne peuvent l'éteindre complètement en eux-mêmes. A chaque instant, malgré leurs protestations, on les prend en délit de formules abstraites. Tant est puissant l'instinct qui pousse toute intelligence humaine à l'immatériel !

Vous n'êtes ni un saint, ni un philosophe, vous êtes ce que l'on appelle aujourd'hui un homme pratique et positif ; pourrez-vous échapper à l'immatériel ? Mais non, vous y tenez encore par tout votre être. Vous avez l'ambition ou le désir de commander : besoin purement idéal. Vous aimez la gloire, vous voulez être partout nommé et vanté : la gloire est-elle quelque chose de corporel, quelque chose qui se voit ou se touche ? Vous vous attachez à des amis : l'amitié est un amour auquel le corps n'a point de part ; on aime des personnes dont le physique n'a rien d'attrayant, pour leur intelligence ou pour leur caractère ; on aime des personnes qu'on n'a jamais vues ; on aime par lettre ; on aime sur réputation. Creusez tous les grands mobiles de la vie sociale, vous les trouverez tous immatériels.

Les biens mêmes physiques, les jouissances du corps, la richesse, ne se développent que par des moyens immatériels. Ce magnifique accroissement de bien-être dont nous sommes témoins, ces raffinements d'élégance, ces prodiges de l'industrie, cette facilité des échanges et des communications, tout cela grandit et se perfectionne par l'application de règles immatérielles. Chose singulière, plus on ramène toutes données à des nombres et à des calculs, c'est-à-dire à des principes immatériels, plus l'industrie acquiert de puissance. Sortir de la matière, c'est, en définitive, le seul moyen de la dominer. Mais comment sortir de la matière, si l'esprit humain était matériel, s'il était corps ? On ne connaît que ce à quoi on est semblable. Si l'esprit était matière, il ne pourrait connaître que la matière. Au contraire, plus il s'éloigne de la matière, plus son énergie s'accroît, plus ses connaissances acquièrent de netteté et d'étendue. Donc il n'est pas matériel.

S'il n'est point matériel, il n'est point passif, car c'est le

propre du matériel de n'agir que poussé. Le minéral attend, pour sortir de sa place, une impulsion extérieure. La vie n'entre en action que sur une excitation venue du dehors : sans l'influence du soleil sur la terre humide, la graine ne pourrait germer. L'animal lui-même n'est pas au-dessus de cette loi : aucune action en lui qui ne soit provoquée par un objet du dehors et qui n'aboutisse à un objet du dehors. Si l'impulsion paraît quelquefois interne, elle n'en existe pas moins ; elle dépend alors de l'état du sang et des humeurs.

L'homme seul, au contraire, est vraiment actif : nous l'avons remarqué plus d'une fois ; seul il commence des actions qui n'ont, dans l'ordre créé, d'autre antécédent que son activité même. Il calcule, il prévoit, il délibère ; il rapproche les idées, il rappelle les souvenirs. Les dispositions physiques agissent sans doute, puisqu'il est aussi corps ; mais tout son mouvement ne vient pas d'elles ; la preuve en est qu'il les domine. Richelieu, exténué par un mal mortel, trouve encore des forces pour l'étude de vastes projets qui donneront deux siècles de grandeur à la France. Où sont les suggestions sensibles ? où est l'activité du sang qui expliquerait ce grand développement de vie cérébrale ? Tout cela n'est plus, ou plutôt, c'est l'âme qui le donne. Le corps n'en peut plus, ses ressorts ne veulent plus jouer ; mais l'âme, en vertu de sa propre puissance, le soulève et l'oblige à vivre.

Telle est la vie intellectuelle : immatérielle, active, vive comme la flamme, absolument différente de la vie purement sensible.

Comment donc s'établit la communication entre ces deux vies ? Comment l'intelligence reçoit-elle des sens des formes qui ne peuvent être que d'une nature tout autre ? Comment, sans être passive au sens propre, peut-elle être modifiée ? Pour éclairer cette difficulté, les scolastiques du XIII[e] siècle ont imaginé la théorie de l'intellect agent.

Cette théorie a été souvent mal comprise, surtout depuis que l'on a perdu l'habitude de la terminologie scolastique. Bien des gens s'imaginent aujourd'hui que le terme d' « in-

tellect agent » désigne l'exercice de l'activité intellectuelle : c'est fausser absolument le sens de la doctrine primitive. Il importe de bien le constater, l'action de l'intellect agent n'est pas une action intellectuelle, ce n'est pas un acte de connaissance. Ce n'est ni la perception, ni la réflexion, ni l'abstraction logique, ni la généralisation, ni le raisonnement. C'est une action naturelle spontanée [1], antérieure à tous ces actes et qui les prépare ; c'est une action préalable à la connaissance, et en dehors de la sphère propre de la connaissance ; c'est une action dont l'unique but est de douer l'intellect des éléments nécessaires à son exercice. Ce n'est qu'après avoir été constitué par cette action qu'il émet son acte propre et qu'il connaît.

Essayons d'en faire comprendre la nature.

C'est un principe fondamental de la philosophie traditionnelle, que ce qui est en puissance ne peut de soi-même passer à l'acte. Or l'intellect, tel que nous l'avons décrit, n'est d'abord qu'en puissance. Nous naissons, en effet, sans aucune connaissance ; nous n'avons à ce premier moment que la faculté nue. En ce sens, notre intellect est passif ; non qu'il puisse subir l'action de quelque corps, ce qui plus haut a été déclaré impossible, mais parce qu'il est pure puissance et que cette puissance a besoin de recevoir un complément [2]. L'intellect, considéré à ce point de vue, était appelé par les anciens « intellect possible ».

Mais si l'intellect n'a pas en lui-même les déterminations ou formes dont il a besoin, si le sens, son seul fournissseur, ne peut les imprimer en lui, il n'y a qu'un moyen de résoudre le problème : c'est d'admettre qu'il les prend au sens.

Voilà l'intellect agent [3].

1. « Intellectus possibilis secundum se consideratus semper est in ultima dispositione ad accipiendum speciem intelligibilem. Si ergo non sit impedimentum, statim ad præsentiam objectorum per experimentum acceptorum advenit ei species intelligibilis » (*Comment. in Phys.* 7, 6).

2. « Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid recipit illud ad quod erat in potentia...., et sic intelligere nostrum est pati » (*Sum. theol.* 1, 79, 2).

3. « Necesse est ut unus sit intellectus in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, et alius sit intellectus ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere actu » (*Comment. de an.* 3, 10.)

L'intellect pourrait-il donc agir alors qu'il n'est encore qu'en puissance ? N'est-ce pas également un principe que rien ne peut agir qui ne soit actuellement en acte [1] ? Sans doute ; mais si l'intellect, au point de vue de ses opérations spécifiques, n'est encore qu'en puissance, à un autre point de vue il est déjà en acte, et dès lors il n'est pas incapable de tout mode d'activité.

On sait qu'un des principaux enseignements de la philosophie traditionnelle, celui qui la rapproche le plus de la physiologie contemporaine, c'est que l'âme n'est pas un individu parfait habitant un corps, comme le pensent les spiritualistes cartésiens, mais qu'elle est une essence incomplète unie avec ce corps de manière à ne former avec lui qu'un seul être individuel.

Tout être corporel est composé, suivant les scolastiques, d'une forme, ou essence, et d'une matière, confondues dans une même existence. Dans l'homme, ils enseignent que l'âme remplace l'essence du corps et en joue le rôle ; mais ils ajoutent qu'elle le dépasse, qu'elle a une valeur propre et supérieure, par conséquent une existence qui peut être indépendante, de manière que l'homme est un être vraiment un, ayant à la fois des propriétés matérielles et des vertus spirituelles. Comme forme du corps, existant pour le compléter, l'âme dégage les facultés inférieures et sensitives, qui ne peuvent subsister que dans des conditions matérielles ; comme dépassant le corps et existant pour son propre compte, elle produit les facultés immatérielles: l'intelligence et la volonté.

Ainsi l'âme humaine, bien qu'attachée à compléter un corps, a par elle-même un être actuel plus élevé que le corps et qui ne doit rien au corps ; et dans cet être supérieur et actuel, l'intelligence existe comme propriété réelle et actuelle. Elle a donc deux modes de réalités, ce qui est d'ailleurs la condition de toute faculté : une réalité dans les actions qu'elle émet et par rapport auxquelles elle n'est d'abord

1. « Nihil autem potest operari nisi quod per se subsistit, non enim est operari nisi entis in actu » (*Sum. theol.* I, 75,2).

qu'en puissance, et une réalité en tant que mode actuel du sujet actuel dans lequel elle réside. A ce dernier point de vue, elle est d'abord en acte, elle a un être actuel et elle peut le communiquer [1].

Il n'y a donc pas à s'étonner, qu'avant même d'agir de l'acte qui lui est propre, l'intelligence puisse s'appliquer les données du sens dont elle a besoin. De quoi s'agit-il, en effet ? Uniquement d'élever ces données sensibles au mode d'être intellectuel. Mais ce mode d'être est précisément le mode propre de l'intelligence, le mode dont elle existe comme propriété de l'âme : qui pourrait l'empêcher d'y faire participer les données mises en contact avec elle ?

Lors donc qu'une modification se produit dans la faculté sensitive humaine, cette modification prend nécessairement, au point de vue de son mode d'existence, le caractère d'un accident secondaire introduit dans l'être humain et reposant sur son essence par l'intermédiaire de la faculté. C'est de cette essence qu'il tient son être, selon la doctrine de S. Thomas, que nous avons indiquée plus haut. Mais l'essence de l'âme n'est pas composée de parties juxtaposées, elle ne se scinde pas ; elle est une chose simple en soi, multiple seulement en vertu. Puisqu'elle représente un sujet à la fois sensible et intelligent, elle ne donne pas seulement au phénomène qui lui est advenu l'être sensible, elle lui communique aussi l'être intellectuel, s'il y a en lui quelque chose de capable de ce mode d'être.

C'est ce qui se produit pour les images des sensations. Ces images renferment, comme nous l'avons remarqué ailleurs, certains éléments intelligibles [2]. Le sujet intelligent s'en empare ; il leur donne l'être intelligible, et les rend propres par là à déterminer l'intelligence [3]. L'intelligence s'ap-

1. « Quarta conditio est quod sit in actu secundum suam substantiam, in quo differt ab intellectu possibili qui... est in actu solum secundum speciem susceptam » (*Comment. de an.* 3, 10).

2. « Phantasma non est intelligibile actu sed id quod ab eo abstractum est » (*De verit.* 9).

3. « Intellectus agens facit intelligibilia esse actu, quæ prius erant in potentia » (*Comment. de an.* 3, 10).

plique ce qui est intellectuel, tout ce qu'on peut dire de la chose en écartant l'image. C'est la suite naturelle de l'union des facultés dans un même sujet [1].

Qu'on nous permette une comparaison grossière et fort superficielle, mais qui fera bien saisir notre pensée. Si on approche divers objets d'un feu bien allumé, ce feu, par le simple effet du rapprochement, s'empare de tout ce qu'il y a de combustible dans ces objets et leur communique la nature de la flamme. Ainsi, dans l'être humain, tout ce qui est mis en rapport avec l'intelligence et est capable d'intelligibilité en prend la nature. L'intelligence se trouve ainsi le terme normal de l'évolution des sensations. C'est là que toutes les images aboutissent [2]. Par la convenance intrinsèque des natures, elle y puise ce dont elle a besoin.

Il y a dans les corps, créés par la souveraine intelligence, un élément intelligible. Il y a dans la sensation même qui en apporte un reflet à nos sens un côté intelligible. Ce côté se rencontre dans l'âme avec la vertu intelligible. Par une sélection naturelle, cette vertu s'attache cet élément qui a pour elle une affinité particulière [3]. Il se trouve ainsi isolé, dégagé de sa gangue matérielle. Ainsi l'aimant, approché d'un amas de poussière, attire le fer et laisse le reste ; ainsi la plaque photographique, frappée par des rayons de toute couleur, ne reproduit que le dessin et laisse la couleur.

Que la propriété pour laquelle l'intellect est appelé agent tienne à son existence comme mode actuel de la substance, c'est ce qui est indiqué clairement par Aristote, quand il donne pour différence essentielle entre l'intellect possible et l'intellect agent le caractère de celui-ci d'exister substantiellement en acte, *substantia actu ens* [4]. Cela ne veut pas dire,

1. « Secundum naturæ ordinem propter colligationem virium animæ in una essentia et animæ et corporis in uno esse compositi vires superiores et etiam corpus invicem in se influunt » (*De verit.* 26, 10).

2. « Intellectus est terminus omnium phantasmatum » (*Comment. de an.* 3, 12).

3. « Necessitas ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium quas nos intelligimus non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles actu » (*Sum, theol.* I, 54, 1).

4. « Subjungit Aristoteles quod hic intellectus, scilicet agens, est separatus

comme le remarque très justement S. Thomas, que la faculté dont nous parlons soit identique à la substance de l'âme. Il faut entendre seulement que l'intellect attaché à la substance même de l'âme en partage l'existence actuelle. Par là même il est en acte, prêt à agir toutes les fois que l'occasion lui en est offerte [1].

Mais, dira-t-on, vous n'avez pas le droit de parler ici d'action ; la manière dont vous entendez l'intellect agent n'implique pas une action, mais une simple résultante du rapprochement des choses. Vous n'êtes donc point d'accord avec le Docteur angélique, qui attribue partout à l'intellect agent une puissance active et une action spéciale. Vous pouvez conserver les mêmes mots, mais votre théorie n'est pas la sienne.

Je répondrai à ce reproche, très grave pour certains esprits, par un texte du saint docteur qui reconnaît expressément que l'action de l'intellect agent n'est nullement semblable à celles que les forces naturelles exercent par un développement d'énergie [2]. En effet, nous n'avons conscience d'aucune action de ce genre, et le raisonnement ne nous oblige en aucune façon à admettre une opération proprement dite. Ce serait donc tout à fait gratuitement que les docteurs du XIII[e] siècle auraient supposé ici une action au sens ordinaire. Mais le Prince de l'École appelle souvent action la simple communication de l'être, de quelque manière qu'elle s'effectue. Ainsi il dit que l'âme est active et cause en tant qu'elle communique l'existence aux facultés, parce que ces facultés existent en elle et pour elle [3]. Il est bien certain cependant que ce n'est pas l'âme, c'est Dieu qui est la véritable cause efficiente de nos facultés. Je ne me suis donné ni la sensibi-

et immixtus et impassibilis et substantia actu ens... In duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente, in tertio partim convenit partim differt, in quarto autem omnino differt agens a possibili » (*Cont. gent.* 2, 78).

1. « Cum sit in actu ejus substantia statim quantum in se est comitatur actio » (*Sum. theol.* I, 54, 1).

2. « Actio intellectus agentis non est ejusdemmodi cum actione formarum naturalium » (*De anima*, 6).

3. « Essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum » (*Sum. theol.* I, 77. 6).

lité, ni l'intelligence ; c'est un autre qui les a mises en moi. Si donc on dit que l'âme est la cause de ses facultés, ce ne peut être qu'en ce sens que l'existence de nos facultés dérive naturellement de l'existence de notre âme, *per naturalem resultantiam*. Il est bien permis, par conséquent, de dire que l'intellect agent est actif et cause en ce sens qu'il communique aux données le mode d'être qui lui est propre, bien que cette communication résulte naturellement de leur contact et non d'un développement d'énergie particulier.

On voit également qu'il n'est pas nécessaire d'admettre deux intellects réellement distincts [1], comme le font un grand nombre de scolastiques. Il y a deux faits distincts : le fait de l'entrée de la notion accueillie par l'intelligence et le fait de l'emploi de cette notion. Ces deux faits s'expliquent suffisamment par les deux états inhérents à toute faculté. Ce sont deux ordres de phénomènes fondés sur deux aspects d'une même chose. Nous pouvons donc nous contenter d'admettre dans la faculté une distinction virtuelle. Sous les deux classes d'effets, il y a une même nature, une même propriété intellectuelle; mais elle produit l'assimilation des notions en tant qu'elle est une réalité actuelle de l'âme, elle les emploie en tant qu'elle est une puissance de connaître [2].

Il est vrai que S. Thomas appuie beaucoup sur la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible. Il va jusqu'à dire que c'est la seule distinction qu'il y ait lieu d'admettre dans l'intelligence. Cependant, dans une foule d'endroits, il parle de l'intellect agent en lui attribuant toutes les propriétés de l'intelligence en exercice. La lumière de l'intellect agent est la lumière naturelle de notre âme [3] ; c'est par l'intellect agent que nous connaissons les propositions néces-

1. « Intellectuum scilicet possibilis et agentis sunt duæ actiones, non tamen sequitur quod sit duplex intelligere » (*De anima*, 4).

2. « Diversificatur potentia intellectus agentis et possibilis quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam quæ facit objectum esse in actu et aliud potentiam passivam quæ movetur ab objecto in actu existente » (*Sum. theol.* I, 79. 7).

3. « Lumen intelligibile animæ nostræ connaturale sufficit ad faciendum lumen intellectus agentis » (*Cont. Gent.* 2. 77).

saires [1] ; c'est par lui que nous atteignons aux premiers principes [2] ; c'est par lui que nous jugeons de la vérité [3]. Toutes ces choses peuvent se dire également de l'intellect possible mis en acte. Bien plus, dans l'âme séparée, où il n'y a plus de notions à extraire des images sensibles, c'est par l'intellect agent, selon S. Thomas, que la connaissance s'opère [4]. Il est donc évident que, dans la pensée du Docteur angélique, l'intellect agent n'est pas autre chose que le fond même de la puissance de connaître et la source de toutes ses énergies.

S. Thomas nous le dit lui-même : rien n'empêche d'attribuer à la lumière naturelle de notre âme, c'est-à-dire à la faculté intellectuelle, l'action de l'intellect agent [5]. Le seul fait que cette lumière est indépendante de tout organe suffit pour qu'en la rencontrant l'image en soit illuminée, et que ce qu'il y a d'immatériel dans la notion sensible en soit séparé [6]. Le saint docteur remarque, il est vrai, dans un autre endroit, que l'immatérialité de l'intellect possible ne suffirait pas pour expliquer la formation des données intelligibles. C'est qu'en effet, outre l'immatérialité, il faut encore envisager l'actualité de la faculté ; et l'intellect possible, comme tel, n'a pas cette actualité, qu'il n'acquiert qu'en réalisant la puissance [7].

1. « Requiritur lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscimus » (*Sum. theol.*)
2. « Homo enim per lumen intellectus agentis statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita » (*Comment. de an.* 2, 11).
3. « Per intellectum agentem judicamus de veritate » (*De spir. creat.* 10).
4. « Per intellectum agentem virtutem habebit ad intelligendum » (*De anima*, 17).
5. « Nil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis » (*Cont. Gent.* 2. 17).
6. « Hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non sit actus alicujus organi corporis per quod operetur sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus » (*De spir. creat.* 10).
7. « Supposito agente bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam, sed si agens non preexistit nihil ad hoc faciet dispositio recipientis...; et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis » (*Sum. theol.* 1, 79, 3).

Ainsi doit être expliqué, croyons-nous, cette fameuse théorie de l'intellect agent qui a donné tant de soucis aux scolastiques. On a compté, dit-on, 175 interprétations de cette théorie ; la nôtre est sans doute la 176me. Nous pensons que la plupart des commentateurs, ceux surtout du XVIe siècle, qui ont restauré une première fois le thomisme sans en avoir une tradition orale directe et intégrale, se sont égarés surtout parce qu'ils n'ont pu imaginer que sous cette terminologie imposante se cachât un phénomène d'expérience très simple. La théorie de S. Thomas peut, en effet, se résumer, en dehors de toute formule d'école, dans quelques faits très connus et qui nous sont très familiers. C'est un fait que nous ne connaissons aucune chose concrète que par les images que nous en procure la sensation ; c'est un fait que ces images impliquent certaines conditions intelligibles ; c'est un fait enfin que la connaissance sensible et la connaissance intelligible sont étroitement liées dans le même sujet, de sorte que le même homme qui perçoit la donnée sensible est aussi capable d'y percevoir les conditions intelligibles. Voilà, en deux mots, toute la théorie de l'intellect agent. C'est un mécanisme extrêmement simple. C'est la fusion inévitable de deux choses faites l'une pour l'autre rapprochées dans le même sujet. Aussi S. Thomas n'hésite-t-il pas à dire que nous éprouvons à chaque instant notre puissance d'abstraction, voulant indiquer par là, non cette abstraction réfléchie qui crée les genres et les espèces logiques, et qui n'est en usage que dans la raison formée, mais ce fait très général, qu'il n'apparaît pas à nos sens une donnée sensible sans que nous y percevions quelque chose de supérieur aux sens.

Pourquoi donc cette terminologie un peu effrayante et que quelques-uns qualifieraient volontiers de barbare ? La situation de l'École au XIIIe siècle l'explique facilement.

Quand S. Thomas s'est adonné à la philosophie, il trouvait la doctrine d'Aristote déjà en possession d'un ascendant immense et, j'ajouterai, mérité : l'antiquité n'a certainement produit aucun génie plus profond qu'Aristote. La théorie de l'intellect agent avait été sommairement indiquée

dans les ouvrages de ce philosophe ; peut-être avait-elle chez lui une signification quelque peu panthéiste ? S. Thomas l'a complétée et l'a épurée ; mais il n'a pas cru devoir changer des termes familiers à tous les docteurs. Les penseurs n'avaient pas alors cette manie, si répandue de nos jours, de forger chacun leurs termes d'après ce qu'il y a de plus particulier dans leurs vues, de sorte que, autant il y a d'écrivains, autant il y a de systèmes pour ainsi dire incommensurables l'un à l'autre. On étudiait modestement les problèmes tels qu'ils avaient été posés par les anciens et par les Pères, et la terminologie commune formait le point de ralliement aux opinions individuelles.

Dans toutes les sciences régulières on trouve ainsi des termes inventés ou détournés de leur usage ordinaire pour mettre en relief certains côtés importants des faits. Un mathématicien vous parlera d'un tore ou d'un ellipsoïde pour signifier des formes qui vous sont très familières sous d'autres noms, mais qu'il veut envisager au point de vue de certaines propriétés spéciales. Que s'il vous parle d'une sécante, ne croyez pas qu'elle coupe nécessairement une autre ligne, car le progrès de l'analyse a amené à considérer des sécantes qui ne coupent l'autre ligne qu'en des points imaginaires. Ainsi fait toute science régulière en se développant : ainsi ont fait les scolastiques. Ils voulaient désigner ce fait, que dans les choses sensibles il y a un élément dont l'intelligence s'empare : ils ont emprunté à Aristote le terme d' « intellect agent ». Ils ont voulu indiquer que le contact des images avec l'intelligence les élève et les transforme, ils ont employé ce terme d' « illuminer », tiré d'une comparaison d'Aristote lui-même et qui répond si bien au rôle que Platon et les Pères de l'Église après lui ont toujours assigné à l'intelligence.

Nous avons déjà vu que l'intelligence est lumière, qu'elle est une communication de la souveraine lumière intellectuelle [1]. C'est à l'intellect agent que convient surtout cette expression. L'intellect agent est la vraie lumière que Dieu

1. « Virtus quæ a supremo intellectu participatur » (*Sum. theol.* I, 79, 4).

nous a donnée pour dissiper la demi-obscurité de la connaissance sensible [1]. Comme la lumière physique, éclairant les corps, met en relief certaines propriétés qui sont perçues par les sens, de même l'intelligence illumine les images, c'est-à-dire que, en s'inclinant vers elles, elle met en évidence certaines données que la sensation ne saisit pas et qui deviennent le point de départ de sa propre action [2].

Toutes ces expressions sont dans la philosophie de l'École des expressions techniques, que les auteurs n'expliquaient pas autrement parce qu'elles répondaient à des idées familières aux savants du XIIIe siècle. Si aujourd'hui leur véritable sens est si difficile à découvrir, c'est que nous ne connaissons qu'imparfaitement l'histoire de la philosophie traditionnelle.

Essayons maintenant de résoudre une question, suivant nous, beaucoup plus difficile : c'est d'indiquer avec précision ce que l'intelligence saisit dans l'image et ce qu'elle en laisse. Je n'ai jamais trouvé ce problème très approfondi dans l'École : c'est cependant un des points les plus délicats de la théorie péripatéticienne. On se borne généralement à proclamer que l'intelligence perçoit les essences. Mais quelles sont les essences immédiatement perçues ? On ne se met guère en peine de les indiquer. Il est manifeste que les données abstraites de l'image, en déterminant, comme nous l'avons marqué ailleurs, l'action propre de l'intellect, lui permettent de saisir l'être sous certaines formes que l'on peut dire essentielles. Quelles sont ces formes ? Je ne vois aucun auteur se risquer à les noter. Ceci a pourtant une grande importance. Si on ne s'explique clairement sur ce point, jamais on n'arrivera à mettre complètement en relief le rôle de l'intelligence, ni à dégager la doctrine traditionnelle de

1. « Proprium Dei est illuminare homines imprimendo in eis lumen naturale intellectus agentis, sed intellectus agens illuminat phantasmata sicut lumen a Deo impressum » (*De spirit. creat.* 10).

2. « Illuninantur quidem phantasmata quia, sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur » (*Sum. theol.* I, 55, 1).

toute solidarité avec les systèmes qui ne voient dans l'intelligence que la sensation transformée.

Remarquons d'abord que ce n'est point la même image, formée dans la sensation, qui se trouverait ensuite transportée dans l'intelligence et deviendrait ainsi l'objet d'une faculté nouvelle [1]. Non, l'image reste la propriété du sens ; elle ne dépasse pas la sphère des facultés inférieures. Ainsi, nous voulons penser à la couleur : l'image colorée que nous avons devant les yeux reste toujours un fait sensible, et ne devient jamais ni le caractère ni le terme direct d'une opération intellectuelle. Pour revenir à l'exemple qui nous a servi de point de départ, je vois un oranger : cet ensemble de couleurs, de figures, de parfums que provoque la présence de l'oranger, n'est qu'une manifestation sensible et ne sera jamais l'objet d'une connaissance plus élevée.

Quels sont donc les éléments intelligibles qui se trouvent dans l'image et que la faculté intellectuelle a le don de s'approprier ? Si on se reporte à ce que nous avons dit plus haut, on verra que, tout d'abord, c'est le fait de l'existence actuelle, non en ce sens que le phénomène sensible est actuellement senti, mais en ce sens que le fait est reconnu pour une chose qui existe, une réalité, un être. Mais nous avons dit qu'il faut des déterminations précises pour saisir l'être, qu'on ne peut le percevoir à l'état indéterminé : quelles sont donc les déterminations que nous procurera l'image sensible ?

Il y a d'abord les relations que comportent les faits sensibles. Un fait en précède un autre ; les faits se suivent et s'enchaînent dans un certain ordre ; ils ont rapport à nos organes et à des organes différents. Il y a là des conditions multiples et diverses qui nous paraissent suffire, avec les nombreuses applications de l'idée d'être, que nous avons étudiées, pour diversifier les êtres, et en donner à l'intelligence une notion plus ou moins profonde, mais bien caractérisée. Tel arbre que je touche est un arbre différent de celui que je ne fais que voir, tel rocher qui demeure éter-

1. « Per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus postmodum fiat in intellectu possibili » (*Sum. theol.* I, 85, 1).

nellement en place est un être différent du cheval qui passe en galopant devant lui. Il y a ainsi dans les choses une foule de circonstances qui tiennent à leur nombre, à leur ordre, à leurs rapports, circonstances qui sont par elles-mêmes intelligibles dès qu'elles sont envisagées à la lumière de l'être.

Grâce à ces circonstances, l'intelligence perçoit l'être ; elle le perçoit, non dans une idée qu'elle se forme [1], ou dans une image qui lui en serait offerte, mais dans sa réalité actuelle, [2] bien que sous ses caractères les plus généraux. Si, comme nous l'avons remarqué, l'être est ce qu'il y a de plus profond dans l'essence, on peut admettre que l'intelligence voit dans une certaine mesure l'essence des choses. Elle a ainsi un objet qui lui est propre et qui lui permet de se mettre en acte.

Est-ce tout ? Nous n'oserions affirmer que l'élément intelligible est borné aux conditions que nous venons d'indiquer. Entre les notions marquées ci-dessus, qui sont certainement intelligibles, et les caractères purement individuels, que S. Thomas exclut absolument de l'acte de l'intelligence [3], il y a bien des données sur lesquelles nous avouons franchement notre incertitude. L'élément sensible et l'élément intelligible sont si étroitement mêlés dans les choses, qu'il est bien difficile d'en faire le départ de manière à échapper à toute critique. Personne ne conteste le caractère intelligible des relations et des catégories. D'autre part, dans l'école de S. Thomas nul ne doute de l'inintelligibilité des circonstances individuelles comme telles. La matière étant le principe d'individuation [4], ces principes s'effacent nécessairement dans ce qui est immatériel et intellectuel [5], et nous

1. « Species intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit nisi per reflexionem » (*De anima*, 2).

2. « Similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directa essentiæ ejus » (*De veritate*, 8, 7).

3. « Apprehendit naturam communem non apprehendo principia individuantia » (*Comment. de an.* 2, 12).

4. « Principium individuationis in rebus est materia individualis, intellectus autem noster intelligit abstrahendo ab hujusmodi materia » (*Sum. theol.* I, 7, 6, 1).

5. « Species intelligibilis intellectus nostri non potest esse similitudo principiorum individualium » (*Sum. theol.* I, 1, 4, 11).

avons montré plus haut que la manière même dont l'intellect exerce ses opérations donne à la notion qu'il se forme un caractère d'universalité [1]. Mais, entre ces deux extrêmes, que ferons-nous du caractère propre de l'image ? Si nous refusons à l'intelligence de le saisir, ne lui refusons-nous pas la connaissance d'un caractère vraiment essentiel ? Si nous le lui accordons, quelle différence établir entre ce caractère de l'image et la formalité propre sous laquelle elle apparaît au sens ? Comment définir le rouge autrement que par la sensation du rouge ? La distinction essentielle de l'intelligence et de la sensation peut se trouver compromise.

Heureusement, il n'est pas indispensable de résoudre cette question. Nous en avons dit assez pour montrer que l'intellect peut se former des choses sensibles des idées qui lui soient propres, des idées objectives par lesquelles il puisse les saisir et les percevoir pour son propre compte.

A quelle classe d'objets se rapportent ces notions primitivement perçues ? Il faut bien avouer que ce ne sont pas les plus importants, ni ceux que nous avons l'habitude de considérer dans la science, ou même dans la vie pratique. Comme nous l'avons indiqué ailleurs, notre connaissance vise avant tout les substances. Ce que nous envisageons d'abord, nous le considérons comme un être, et par conséquent, implicitement, comme substance ; car la substance, c'est l'être envisagé en soi indépendamment de tout autre être. Cependant les notions que nous avons indiquées, ou toutes celles autres que l'être que nous pouvons déduire des données sensibles, ne se rapportent qu'à des circonstances secondaires. Nous pouvons atteindre le caractère essentiel de quelques accidents, mais celui des substances nous est profondément inconnu.

1. « Ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individuantibus quæ non sunt de natura speciei » (*Sum. theol.* I, 8, 5, 1). — « Intellectus dat formis intellectis universalitatem in quantum abstrahit eas a principiis materialibus » (*De anima*, 2). — « Ex virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei » (*Sum. theol.* I, 85, 1).

Que faire donc ? L'existence de la substance et de l'accident étant, au fond, la même, et la nature de l'accident ne pouvant être qu'une manifestation proportionnée à la nature de la substance, nous prenons les caractères des accidents pour caractériser les substances[1]. Les essences substantielles ainsi définies ne nous sont évidemment connues que d'une manière fort indirecte. Malheureusement, ce sont presqu'exclusivement celles-là que les auteurs donnent en exemple, parce que ce sont les plus commodes à signaler. Ainsi on dira, qu'en voyant un homme, je perçois en lui l'humanité, ou la nature essentielle de l'homme. Cela n'est vrai que d'une manière très indirecte. Je ne perçois en réalité, par le premier acte de l'intellect, que l'essence de phénomènes tout à fait secondaires. Mais comme j'ai la tendance de considérer la chose en soi, de chercher quelle est sa nature intime, je me sers de ces phénomènes pour caractériser le premier fond, que je ne puis atteindre; j'en forme une notion qui fait fonction d'essence substantielle, et dont je me sers comme essence substantielle.

Cette essence formée par l'entendement pour caractériser le fond de l'objet a été appelée par quelques auteurs l' « essence rationnelle », par opposition à l'essence réelle des substances, qu'il ne nous est pas donné d'atteindre.

Cette remarque était indispensable, parce que, si nous ne distinguons pas exactement les essences qui nous sont connues de celles qui ne le sont pas, et, dans les objets dont les essences nous sont connues, la partie intelligible et la partie purement sensible, lorsque nous avançons que l'intelligence seule connaît les essences et que, pour caractériser ces essences, nous ne pouvons indiquer que des caractères qui d'abord n'apparaissent que comme sensibles, le caractère spécifique de l'intelligence ne ressort pas clairement, et il semble que nous ne l'avons distingué des sens que d'une manière purement verbale.

1. « Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotœ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni » (*Sum. theol.* I, 77, 1).

Nous avons expliqué ailleurs comment le fait seul de percevoir intellectuellement certains caractères à part leur donne une portée générale, comment, par conséquent, les essences connues directement ou indirectement par l'intellect sont de véritables universaux [1]. Nous avons constaté également que l'universel, ainsi connu, n'est que l'universel fondamental, non en tant que l'objet est considéré comme universel, mais en tant que, pris à part, il est apte à être en plusieurs. C'est l'universel que l'on appelle, dans l'Ecole, métaphysique : il consiste uniquement dans la mise de côté des caractères individuels qui déterminent telle ou telle réalisation de la notion considérée.

Mais ensuite l'esprit se replie sur sa propre conception ; il remarque que l'idée acquise peut être réalisée un nombre indéfini de fois. Il atteint alors l'universel logique, c'est-à-dire l'universel connu et apprécié comme tel. Pour en arriver là, il faut l'expérience. C'est à ce point de vue que se place le Docteur angélique, quand il remarque que c'est en constatant la même notion dans des faits nombreux que nous prenons l'idée de son universalité [2]. Il est donc vrai à la fois et que l'intellect du premier coup d'œil, dans la première opération qui lui est propre, ne voit que l'universel, et qu'il n'arrive à se rendre compte de cette universalité que par une suite d'expériences. L'objet qu'il voit d'abord est par lui-même universel, parce qu'il n'en saisit pas à lui seul les conditions individuantes ; mais il n'a conscience de cette universalité qu'après une certaine étude. Quand je vois un oranger, j'acquiers l'idée d'oranger, et cette idée, telle qu'elle est saisie par le seul intellect, ne s'applique pas plus à un oranger qu'à un autre ; mais ce n'est qu'après avoir vu un grand nombre d'orangers que j'arriverai à reconnaître que la nature appelée par moi « oranger » peut être reproduite dans des lieux et des moments très di-

1. « Omnis forma in quantum hujusmodi universalis est » (*De verit.* 2, 6).

2. « Ex pluribus visis in quibus multoties consideratis invenitur idem accidere accipimus universalem cognitionem » (*Comment. in Analyt. poster.* 1, 42).

vers, et que j'acquiers l'idée vraie et complète de l'universel.

Résumons en quelques mots les lois de cette perception intellectuelle que nous venons d'étudier dans les deux derniers chapitres, et qui est le complément de toute perception sensible humaine. En effet, on a bien pu perdre de vue l'ensemble du phénomène dans la multitude de considérations que nous étions obligé de présenter. Il sera donc à propos, après cette analyse détaillée du fait, de faire un peu de synthèse. Le procédé de la nature apparaîtra ainsi dans sa puissante unité.

Nous avions décrit préalablement la manière dont se forme en nous la partie sensible de la perception. Quand la donnée sensible apparaît dans l'âme, elle se présente avec une formalité qui résulte de l'action propre du sens, mais en outre elle possède des caractères généraux qui font partie de la donnée en tant qu'ils en représentent la nature essentielle et intelligible. Ce sont d'abord l'existence et les relations ou conditions dans lesquelles elle se trouve engagée. Dans l'animal ces caractères passent sans être remarqués : ils sont incommensurables à sa nature ; comme un aveugle touche et connaît un corps coloré sans savoir qu'il est coloré, l'animal entre en rapport avec les objets et en fait usage sans en saisir les caractères intelligibles. Mais dans l'homme ils rencontrent une faculté spéciale et qui leur est proportionnée.

Cette faculté s'approprie ces caractères lorsqu'ils passent sous son horizon ; elle s'en sert pour déterminer son acte, le rendre semblable aux objets dont ils proviennent et par là même connaître ces objets. Elle connaît en effet ce à quoi elle est semblable et en tant qu'elle lui est semblable: elle est semblable aux conditions spéciales de l'objet qu'elle s'est assimilées par l'intermédiaire du sens; elle est semblable à l'existence de l'objet par son acte propre, qui consiste à réaliser intelligiblement la donnée. Elle connaît donc l'existence de l'objet dans les conditions qui lui sont présentées. Ainsi l'homme, par sa double faculté de connaissance, est capable d'atteindre le double aspect des choses. Par ses

sens, il en atteint les côtés sensibles et les circonstances matérielles ; par son intelligence, il atteint son être intime et les circonstances intelligibles qui le spécifient.

L'homme voit donc, dans une certaine mesure, la chose en soi et dans son essence ; quand il ne perçoit pas le caractère propre de cette essence, il s'en forme une idée provisoire avec les caractères secondaires, parce qu'il voit que la chose est en soi et que tout son effort est de la connaître en elle-même. On peut donc dire qu'avec son existence il en connaît plus ou moins directement l'essence. Si nous ajoutons que toute essence, envisagée comme telle, implique de soi universalité et nécessité; que l'idée d'être, une fois acquise, s'accompagne en nous d'idées de l'ordre le plus élevé, les idées d'unité, de substance, de vérité, de bonté, de beauté, etc. ; que cette même idée est la source des axiomes les plus fondamentaux de la science humaine, on comprendra facilement comment, sans rien sacrifier de l'étroite dépendance où l'intelligence humaine se trouve des sens, au témoignage de notre expérience journalière, on peut trouver en elle un point de départ suffisant pour les conceptions les plus nobles et les aspirations les plus élevées.

Toute personne qui voudra comparer cet exposé théorique avec les faits qu'elle trouve en elle-même, reconnaîtra, nous en sommes convaincu, qu'il en est la représentation exacte. Il ne suppose rien dont nous n'ayons la conscience intime; il ne contredit aucune des expérimentations psycho-physiques ou physiologiques. Il explique parfaitement que l'intelligence ne puisse faire un pas sans les sens ; et cependant il justifie complètement la valeur propre de cette intelligence, les notions supérieures qu'elle entrevoit, sa passion de savoir, sa tendance vers les vérités nécessaires et universelles, en un mot tout ce qui fait sa grandeur. Il le fait par la simple et profonde analyse des phénomènes, sans recourir à aucune de ces hypothèses que l'expérience ne peut vérifier et dont le moindre inconvénient est d'offrir une prise aux attaques des matérialistes, très difficiles en fait d'hypothèses quand il s'agit de croyances qu'ils sont résolus à ne pas admettre.

A côté des matérialistes décidés, il y a une grande classe d'esprits flottants, qui accepteraient volontiers les croyances spiritualistes, mais qui sont troublés et embarrassés par les objections soi-disant scientifiques. Pourquoi ceux-ci ne se refugieraient-ils pas dans la philosophie thomiste ? Ils n'y trouveraient point ces hypothèses d' « idées innées », de « vision en Dieu », ou de « révélation primitive des principes universels », qui, loin de les rassurer, leur paraissent justement sujettes à beaucoup d'objections. Ils n'y trouveraient que des études de faits, dont la formule peut paraître d'abord un peu étrange, mais qui s'accordent facilement, dans le fond, avec toutes les découvertes récentes et représentent la meilleure conciliation qui ait été essayée des tendances idéalistes et des dispositions positivistes inhérentes à notre nature.

Malheureusement, cette philosophie est souvent mal comprise ; et elle est, je l'avoue, un peu difficile à comprendre. Elle use d'expressions surannées ; elle donne aux termes un sens qu'ils n'ont plus aujourd'hui. C'est le défaut de son âge. Elle est vieille de 500 ans, et elle n'a pas eu cette tradition large et ininterrompue qui conserve dans le public l'habitude d'entendre et de comprendre. Il n'est que juste d'ajouter que toute solution profonde est par elle-même un peu difficile. Mais quand on a le courage de creuser, ce qui paraissait d'abord obscurité s'éclaire, ce qui semblait une abstraction se trouve représenter ce qu'il a de plus vivant dans les faits, ce que l'on croyait contradictoire s'harmonise. S. Thomas fut avant tout un génie chrétien, et par conséquent spiritualiste ; mais, plein du plus ferme bon sens, jamais il ne voulut chercher un appui aux vérités supérieures que sur le terrain positif et pratique. Il y a sans doute trouvé des difficultés, mais il avait assez de génie pour y pourvoir ; et à force de creuser le fait sensible et matériel, il a su y découvrir les fondements du monde rationnel, sur lesquels reposent, en définitive, tous les ordres de faits et de vérités.

CHAPITRE XI

DE LA CONSCIENCE ET DES NOTIONS DONT ELLE EST LA SOURCE.

Nous venons d'étudier le premier acte de l'intelligence, celui par lequel elle se met en mouvement, et vise l'objet sensible dans son existence et dans les déterminations intelligibles de cette existence. Nous avons vu de quelles nombreuses et importantes notions ce premier acte est l'origine. Mais il est un second acte qui n'est pas moins fécond que le premier. Dès que l'intelligence agit, elle se voit ; dès qu'elle connaît un objet, elle prend conscience d'elle-même[1] ; elle est à la fois sujet et objet pour elle-même.

Ce second acte est fort intéressant à étudier. Ici l'intelligence se dégage tout à fait des données sensibles : elle a un objet spirituel et immatériel comme elle.

La conscience est peut-être la seule fonction de l'intelligence que la philosophie moderne n'ait pas méconnue. La conscience, en effet, ne se conteste pas ; elle ne se confond pas avec d'autres faits. Pour nier la conscience, il faudrait mentir à soi-même. Aussi ne la nie-t-on pas ; mais certaines écoles prennent à tâche de la défigurer.

Les purs matérialistes prétendent décomposer la conscience en ses éléments physiques. Il n'est pas besoin de dire qu'ils ne peuvent indiquer les éléments dans lesquels elle se décompose. Ils se bornent, en réalité, à énumérer les conditions matérielles où elle apparaît. Ce n'est point du tout la même chose : les circonstances qui préparent l'apparition d'un fait ne peuvent se confondre avec le fait lui-même. Mais des esprits incapables de toute pensée supérieure

1. « Intellectus non solum intelligit intelligibile, sed intelligit se intelligere tale intelligibile » (*De verit.* 10, 2).

espèrent toujours arriver à cette décomposition, parce qu'ils se sont donné un principe absolument arbitraire, à savoir que tout doit dériver d'éléments matériels. Cependant la conscience est par elle-même un démenti formel et expérimental de ce principe. S'il est évident que nous avons une conscience, il est non moins évident qu'elle se produit par un acte simple et supérieur au corps.

D'autres, plus prudents, se contentent de traiter la conscience comme un simple épiphénomène, une sorte d'excroissance ou d'accident qu'on se dispense d'expliquer. Procédé bien peu philosophique et condamné par les faits. La conscience, un accident! mais dans le monde que nous connaissons, n'est-ce pas ce qu'il a de plus grand et de plus puissant? Quelle n'est pas son importance dans la vie de l'individu comme dans celle de l'humanité? Qu'est-ce qui fait l'homme ce qu'il est? Qu'est-ce qui établit une distance immense entre l'homme et l'animal? Non, la conscience et l'intelligence, ce n'est pas un accident dans le monde, c'est le principal, c'est le couronnement de la nature physique, c'est le terme de l'évolution des choses. S'il n'y avait pas un être conscient, en vain les astres décriraient leurs orbites, en vain la terre se couvrirait de verdure, en vain les animaux bondiraient dans les plaines: ce monde serait comme une scène vide; l'univers n'aurait pas de sens.

Les idéalistes, au contraire, exagèrent volontiers le rôle de la conscience. Abusant de ce mot, dont le sens est si bien précisé par son origine, ils l'étendent à l'intelligence tout entière, et plus loin encore. On ne parle plus que « d'états de conscience », dénomination vague, que l'on applique à nos pensées, à nos volontés, à nos raisonnements, voire même à nos sensations. Avec cette facilité de généralisation superficielle qui est dans les habitudes contemporaines, tous ces faits, parce qu'ils ont ce point commun d'être aperçus par la conscience, sont ramenés sous une seule classe, dite « phénomènes de conscience », sorte de chaos où sont confondues les notions les plus disparates et dont on peut faire sortir les inductions les plus contradictoires.

Mais l'idéaliste est habitué à ne rien envisager que sa propre pensée, à fermer les yeux au monde extérieur. Dès lors la conscience seule reste et est chargée du poids de la connaissance tout entière.

Dans la philosophie traditionnelle, le mot « conscience » est loin d'avoir cette étendue. La conscience n'est point, ainsi que nous le disions plus haut, l'acte premier et fondamental. Elle suppose d'autres actes logiquement antérieurs. L'intellect va tout d'abord à son objet ; cet acte essentiel accompli, il se connaît lui-même dans son acte [1].

Pourquoi, dira-t-on, cette restriction ? Pourquoi l'intelligence ne se connaîtrait-elle pas directement elle-même ? N'est-elle pas essentiellement intelligible? et, comme elle est ce qu'il y a de plus proche à elle-même, ne doit-elle pas d'abord se connaître, pour aller ensuite aux autres objets ?

Oui, l'intelligence est de soi intelligible : mais il faut une autre condition, pour être connu ; il faut être en acte. L'intelligence, nous le savons, ne connaît qu'en étant semblable à l'objet qu'elle vise, qu'en agissant en conformité avec lui. Mais, pour que cette conformité existe réellement, il faut que l'objet auquel elle s'adresse soit réel et actuel. L'intelligence ne peut connaître une chose qui n'existe pas actuellement, sinon en tant que l'idée de cette chose est contenue dans une autre qui est actuelle. Elle ne peut donc connaître primitivement et directement que ce qui est réellement en acte. Or, avant d'avoir agi, l'intelligence, considérée comme faculté, n'est pas en acte. Elle n'a encore la pensée qu'en puissance, il est donc impossible qu'elle connaisse cette pensée qui n'existe pas.

Mais n'avons-nous pas dit, dans le chapitre précédent, qu'à un autre point de vue l'intelligence est en acte comme propriété, comme mode actuel de la substance? Ne serait-il pas possible, dès lors, de la connaître à ce point de vue? Oui, cela est possible pour l'ange, parce que l'ange connaît les

1. Per actum cognoscitur ipse intellectus cujus perfectio est intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

2. « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est actu » (*Sum. theol.* I, 87, 13).

substances et voit en elles leurs diverses propriétés, qui ont en elles leur existence [1] ; mais cela n'est pas possible pour l'homme, parce que l'homme n'a aucun moyen direct et suffisant de connaître les substances en elles-mêmes. Il ne connaît que les actes et les effets. Son intelligence n'a par nature aucune détermination qui lui fasse pénétrer directement l'essence des choses ; elle n'en acquiert une notion qu'à l'aide des sens, qui ne lui apportent que des effets et des accidents extérieurs. Vis-à-vis de lui-même, l'homme est dans la même situation que vis-à-vis des autres choses ; il ne connaît ni son essence ni les propriétés de cette essence en elles-mêmes [2].

Ceci n'est point une hypothèse, c'est un fait : l'homme ne saisit le fond d'aucune chose. Intelligence inférieure et incomplète, il doit demander au dehors un supplément d'outillage. Aussi beaucoup de choses le dépassent, bien que très intelligibles en elles-mêmes. Ainsi, disent certains physiciens, les corps sont capables de couleurs que nous ne pouvons saisir, non qu'elles ne soient point visibles en elles-mêmes, mais parce que la qualité de la lumière qui nous éclaire n'est point propre à les transmettre à notre œil.

Ces considérations non seulement écartent les vues des modernes sur la primauté de la conscience, mais montrent encore combien la philosophie de S. Thomas est profondément réaliste et objective. Tout débute par l'être réel. On ne connaît d'abord que ce qui est réellement, et autant qu'il est réellement [3]. L'être purement idéal ne peut être connu qu'autant qu'il est saisi dans quelque chose d'actuel. Dans sa pensée, Dieu connaît tous les possibles, parce qu'ils sont tous des participations de sa nature infinie. Dans ma pensée, je n'envisage les notions supérieures qu'autant que j'ai pu les dégager par la réflexion d'un objet réel, et en re-

1. « Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se et id quod est infra se per modum substantiæ suæ » (*Sum. theol.* I, 89, 2).

2. « Nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia « (*Sum. theol.* I, 87, 3).

3. « Sic enim aliquid est ens et verum quod in cognitione cadit prout actu est » (*Sum. theol.* I, 8,1).

trouver par le souvenir les traces déposées au fond de mon intelligence.

Ainsi l'intelligence, bien qu'elle porte en soi la vertu de connaître et qu'aucun objet ne lui soit plus présent qu'elle-même, ne peut arriver à se connaître qu'après avoir passé à l'acte [1]. C'est pourquoi elle doit nécessairement débuter par la connaissance des objets sensibles.

Cette théorie est complètement justifiée par les faits. Nous n'avons conscience que de nos actes. En vain voudrions-nous percevoir en arrière la nature qui en est la source ; autant vaudrait chercher le fond de l'océan ; la sonde n'y atteint pas. Nous sommes à nous-mêmes un profond mystère ; les faits nous apparaissent, leur origine est cachée.

Comment seraient possibles, autrement, toutes ces confusions sur la personnalité dont nous avons parlé à propos de la mémoire. Si nous connaissions le fond même de notre être dans sa nature propre, il y aurait là un point fixe qui nous assurerait contre toute méprise. Bien plus, toutes nos connaissances nous seraient présentes ; nous n'aurions point la peine de les chercher péniblement, en réveillant nos souvenirs de proche en proche. Nous les aurions toujours sous la main quand il nous plairait d'en user ; car toute connaissance acquise persévère à titre de tendance dans l'intelligence, et nous ne saurions connaître le fond sans connaître les modes qui s'y rattachent.

Ainsi le raisonnement et l'expérience sont d'accord pour montrer que nous ne connaissons directement que nos actes. Mais dès que l'acte est émis, il est connu. Il n'en peut être autrement. L'acte de l'intelligence est éminemment intelligible, et il est nécessairement présent à la faculté intelligente. Comment pourrait-elle fermer les yeux à une lumière qui est elle-même ? comment pourrait-elle ignorer un fait qui est dans son propre regard ? Nous avons vu qu'il n'en est pas tout à fait de même de la sensation. La sensibilité dépend d'un organe [2] qui ne peut se mettre en mouvement

1. « Intellectus ex seipso virtutem habet ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum id quod fit actu » (*Ibid.*).

2. « Forma in quantum perficit materiam dando ei esse quodammodo

lui-même, qui, par suite, ne peut exercer ce second acte de sentir sa propre sensation. Il y est suppléé par un autre organe plus intérieur, dont le concours peut faire défaut. Mais l'intelligence n'a point d'organe ; se connaître lui est essentiel. On peut concevoir en rigueur que le sens mis en mouvement par la cause externe forme l'image sans en être ému, mais une connaissance pure qui ne se connaîtrait pas cesserait par là même d'être une connaissance.

N'objectez pas qu'il faudrait connaître encore la connaissance de notre connaissance, et ainsi à l'infini. Le Prince de l'École n'y voit aucun inconvénient. Il n'hésite pas à dire que l'intelligence, comme toute vertu immatérielle, est en quelque manière infinie en vertu[1].

L'intelligence a donc pour propriété essentielle de se réfléchir sur soi-même[2] ; et ce qu'elle saisit d'abord d'elle-même, c'est son acte, ou, comme nous dirions par un terme tout à fait semblable à l'expression latine, son « penser »[3]. Ce penser renferme deux choses : l'acte même de penser, ou l'énergie développée, et la forme pensée[4]. La forme pensée, considérée à part par la réflexion, est ce que l'on nomme vulgairement l'idée abstraite. Nous nous voyons penser cette idée, lui donner cette actualité intelligible qui en fait une pensée[5]. Par là nous saisissons la nature de notre acte ; car, où mieux saisir cette nature qu'en la voyant agir et se développer[6]. La

super ipsam effunditur, in quantum vero in seipsâ habet esse in seipsam redit : virtutes igitur quæ non sunt subsistentes, sed actus organorum aliquorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus, sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas » (*Sum. theol.* I, 14, 2). En d'autres termes, ce qui est en soi se répète en quelque sorte lui-même, mais une vertu matérielle n'est jamais à proprement parler en soi. La preuve que nous donnons est peut-être moins rigoureuse, mais nous la croyons plus facilement saisissable.

1. « Intellectus noster est infinitus virtute » (*Sum. theol.* I, 86, 2).
2. « Intellectus supra seipsum agendo reflectitur » (*C. Gent.* 2, 49).
3. « Hoc primum est quod de intellectu intelligitur scilicet ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).
4. « Considerat naturam sui actus et speciei per quam intuetur » (*De verit.* 2, 6).
5. « Nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem » (*De verit.* 8, 6).
6. « Intelligit seipsum per suum intelligere qui est actus proprius ejus perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam » (*Sum. theol.* I, 88, 2).

nature de l'acte nous dévoile celle de la puissance, qui n'est qu'une aptitude à l'acte. Ainsi nous arrivons par degrés de l'objet à l'acte, de l'acte à la faculté[1]. Nous connaissons non seulement ce qui est pensé, mais encore l'énergie par laquelle nous pensons et le principe d'où émane cette énergie[2]. La nature nous avait refusé la connaissance des sources en elles-mêmes, nous voici arrivés par une autre voie, par la connaissance des effets.

Nous pouvons aller plus loin encore, nous pénétrons jusqu'à l'existence même de notre âme personnelle et individuelle. Nous ne pouvons, sans doute, la voir dans son caractère propre et spécifique : par conséquent nous ignorons d'abord sa nature; nous ne pouvons nous en rendre compte que par le raisonnement, en partant des faits de conscience qui nous sont connus[3]. Mais nous connaissons son existence, parce que cette existence, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, est en même temps l'existence de l'âme et celle de la faculté. La faculté n'existe que dans notre âme et par notre âme. En la voyant agir, nous la voyons par là même exister. Nous pouvons donc dire en vérité que nous connaissons notre existence, même dans ce qu'elle a de plus immatériel. En ce sens, nous admettons parfaitement l'observation de M. Ravaisson, que nous sommes à nous-mêmes la plus complète des expériences.

Connaissance boîteuse, sans doute, lumière vacillante qui nous éclaire à peine, flambeau qui luit dans un lieu obscur sans en écarter les ténèbres ! D'autres doctrines semblent plus séduisantes, parce qu'elles nous font l'illusion de la pleine lumière; mais aussi combien celle du Prince de l'École est expérimentale, combien conforme aux faits ! Quel accord avec tout ce que nous enseigne la physiologie de l'être vi-

1. « Ex objecto enim cognoscit suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius » (*De anima*, 2).

2. « Ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit suum ipsum intelligere et per actum cognoscit potentiam intellectivam » (*Sum. theol.* I, 14, 2).

3. « Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam.... Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio » (*Sum. theol.* I, 87, 1).

vant ! Après tout, l'homme n'est pas un ange. Ensevelie dans les organes, l'âme ne peut rien sans ces organes, c'est la pure vérité de fait. Seule parmi les doctrines spiritualistes, l'École a accepté pleinement et complètement cette vérité, sans s'en effrayer, sûre qu'elle se sentait de trouver dans sa métaphysique très profonde les moyens de soutenir l'âme au-dessus de la boue où elle semble près de s'abîmer.

S. Thomas va plus loin encore. Il n'avait pas seulement à écouter Aristote, mais aussi les Pères de l'Eglise. Ceux-ci avaient souvent parlé de la connaissance habituelle que l'âme a d'elle-même. S. Thomas admet cette connaissance habituelle ; il admet que, même avant tout acte spécial, l'âme, étant présente à elle-même, a de soi une certaine connaissance implicite [1]. Mais qu'entend-il par cette connaissance ? Ce n'est nullement la connaissance habituelle des spiritualistes contemporains, qui donnent ce nom à une connaissance actuelle et continue. L'habitude, dans le langage scolastique, n'est qu'un intermédiaire entre la puissance et l'acte [2] ; c'est la disposition prochaine à faire ce que l'on ne fait pas encore : ainsi la science est une connaissance habituelle, parce que, si nous la possédons, nous pouvons en considérer les vérités quand il nous plaît [3]. Il en est de même de l'âme. Elle est toujours là, toujours prête, par conséquent, à se connaître dès qu'il y aura un acte. C'est ce que le Docteur angélique appelle la connaissance habituelle qu'elle a d'elle-même.

On voit avec quelle habileté le Prince de l'Ecole sait concilier les tendances les plus diverses, s'appuyer à la fois sur Aristote et sur S. Augustin, les ramener l'un à l'autre, sans jamais s'écarter de la règle qu'il s'est donnée, de s'appuyer toujours sur ce qu'il y a de plus positif et de plus expérimental.

1. « Essentia sua sibi innata est, et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, notitiam habitualem habet qua possit percipere seipsam » (*De verit.* 10, 8).

2. « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et actum purum » (*Sum, theol.* I, 87, 2).

3. « Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei » (*De verit.* 10, 8).

Voici donc l'évolution complète de la connaissance intellectuelle. Tout d'abord nous percevons l'être, déterminé par une donnée extraite des impressions sensibles reçues par nos organes. Du même coup nous est révélé l'être et une certaine essence, au moins approximative, des choses matérielles. Puis nous percevons l'acte par lequel nous avons saisi l'être et l'essence. Enfin dans l'acte nous connaissons la nature de l'intellect lui-même et notre existence personnelle [1].

Ajoutons ici que nous connaissons encore un autre acte, qui est l'acte de notre volonté. Cet acte est intimement lié à l'acte intellectuel. Il n'est pas autre chose que l'inclination de l'intellect vers un objet connu [2]. Il s'exprime par un fait intellectuel, qui est le jugement pratique. L'acte de volonté est donc connu par l'intelligence, en tant qu'acte procédant du même fond, dans sa réalité et dans sa nature propre. Chacun se connaît vouloir [3].

Remarquons que ces deux actes, l'acte d'intelligence et l'acte de volonté, sont des actes individuels et connus comme tels [4]. Leur individualité est déterminée pour nous par ce fait que c'est la même intelligence qui connaît et se connaît [5]. La nature de cet acte est par elle-même un universel, et rien ne nous empêche de la considérer au point de vue universel, ce qui nous arrive souvent dans la recherche philosophique. Mais l'acte n'est réalisé que dans une union indissoluble avec la conscience qu'il prend de lui-même. Cette circonstance suffit pour le distinguer de tout autre.

1. « Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum (natura rei materialis) et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere » (*Sum. theol.* I, 87, 3).

2. « Inclinatio intelligibilis quæ est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente sicut actus in principio » (*Ibid.* 4).

3. « Actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus et per consequens naturam hujus principii » (*Ibid.*).

4. « Intelligit suum intelligere qui est singularis actus » (*Sum. theol.* I, 79, 6).

5. « Experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit » (*Sum. theol.* I, 76, 1).

La singularité de cet objet de connaissance intellectuelle est très importante à signaler. C'est par là que l'intelligence prend pied dans le domaine des choses individuelles et pleinement déterminées. Nous avons montré ailleurs que cette singularité permet d'étendre à l'intellect les conditions de la mémoire, les notions de présent, de passé et de futur, que son acte direct ne comporterait pas dans la théorie thomiste. Nous verrons très prochainement comment elle autorise à reconnaître à l'intelligence une certaine connaissance du particulier matériel, connaissance qui jusqu'ici ne nous est apparue que comme l'apanage exclusif des sens.

Nous voici donc en possession de deux connaissances toute nouvelles et très supérieures, la nature de l'acte d'intelligence et la nature de l'acte de volonté ; nous savons ce que c'est que connaître, ce que c'est que vouloir. Dans sa première démarche l'intelligence ne saisissait que l'être et les données intelligibles qui le déterminent, et elle ne les connaissait que par rapport à l'objet sensible ; ici l'intelligence connaît quelque chose qui n'a plus rien à faire avec les données des sens. Appuyée sur la matière, elle a pu s'élever au-dessus.

Nous avons montré rapidement, dans un chapitre précédent, la fécondité de l'idée d'être et les nombreuses notions qui lui doivent leur origine. Les idées que nous venons de constater ne seront pas moins fécondes. Arrêtons-nous un instant à faire l'inventaire de ces nouvelles richesses.

Si l'intellect connaît la nature de ses actes de connaissance et de volonté, il en connaît évidemment et les différences spécifiques et l'élément commun et générique. Cet élément commun consiste en ceci, que les actes de ces deux facultés sont des développements de vie et d'énergie qui amènent des faits nouveaux. Ce développement, cette production de faits nouveaux a un nom dans le langage humain : on l'appelle « action », et le fond d'énergie qui l'anime est nommé « activité ». C'est une notion nouvelle, dont nous nous sommes servi plus d'une fois, mais dont nous n'avions pas indiqué l'origine. Nous avons vu des faits que nous savions produits par certaines activités, mais nulle part encore nous

n'avions vu en formation le fait à l'état naissant comme nous le voyons en nous-mêmes.

Cette nouvelle notion a une très grande portée ; elle est aussi importante que celle d'être, avec laquelle elle a une parenté étroite.

Cette parenté est attestée par l'usage même des scolastiques qui emploie le même terme, *actus*, pour désigner le fait de l'être actuel et le fait de l'action. L'être est la réalité ; l'action fait la réalité. L'être, c'est l'état statique, c'est l'énergie tranquille établie dans son identité ; l'action, c'est l'état dynamique, c'est l'énergie qui sort d'elle-même et va à la conquête de son objet.

S'il y a parenté, il y a aussi des différences essentielles. L'être est tout un, l'action ne se déploie que par un processus multiple ; l'être est à la fois son sujet et son terme, l'action est le développement du terme par le sujet ; l'être maintient la réalité, l'action la transmet. Je pourrais ajouter que l'être est durable et l'action passagère ; mais, il faut le remarquer, si l'action, telle que nous la connaissons expérimentalement, passe avec la rapidité de l'éclair, ce caractère ne lui est point essentiel. Il y a action, en effet, dès qu'il y a lien d'origine, dès que la réalité du terme est communiquée par le sujet. Cette communication peut être éternelle.

Quand je pense, ma pensée, bien qu'étant en moi, est à certains égards distincte de moi. Mon idée est en moi, mais elle n'est pas moi. Toutefois elle émane de moi, elle est posée par moi. En me voyant penser, je vois donc une réalité qui est moi-même s'incarner dans cette forme, lui communiquer sa réalité : c'est le type de l'action. Il y a trois choses dans toute action : un terme qui est réalisé, une réalité qui se transmet, et un fond d'actualité dont elle se dégage. Toutes les langues du monde distinguent ces trois termes fondamentaux : le sujet, le verbe et le régime. Partout où nous voyons une action en développement, nous constatons ces trois éléments. Nous voyons aussi qu'ils sont nécessairement liés : chacun d'eux n'est ce qu'il est que par l'autre. Le terme n'est que parce qu'il est produit, et la production n'est que la démarche du sujet qui produit.

Nous avons constaté dans l'idée d'être l'origine de l'idée de substance, parce que tout ce qui a l'être apparaît naturellement d'abord comme posé en soi, si une circonstance ne fait connaître qu'il est dans une autre chose dont il est l'accessoire. L'idée d'activité nous fournit une notion semblable, celle de cause. Dans les autres êtres, hors de l'âme, nous ne connaissons ordinairement le fait que comme accompli : le sujet qui produit et l'acte de production nous échappent. Le fait nous apparaît subitement, il commence. Il a l'être, et il ne l'avait pas : comment l'être a-t-il pu lui arriver ? L'intelligence n'est pas satisfaite, il lui manque quelque chose. Ce fait n'est que lié à l'être, puisque tout à l'heure il ne l'avait pas. Quelle est la nature de ce lien ? Elle a vu en elle-même le sujet actif lier le fait nouveau à l'être. Dans le cas qui lui est offert au dehors, elle cherche ce qui pourrait être ce sujet, et elle l'appelle la cause.

Nous avons expliqué plus complètement, dans une étude spéciale [1], cette origine de l'idée de cause : comment l'homme saisit en lui-même l'idée de production, et comment il l'applique toutes les fois qu'il se trouve en présence d'une réalité qui commence, parce que tout ce qui commence nous le concevons comme produit.

On a voulu ramener le principe de causalité à celui de contradiction. Il s'y ramène en effet, comme tous les autres principes, mais à condition qu'on ait préalablement l'idée de cause. Oui, il est contradictoire qu'il y ait production et qu'il n'y ait pas de producteur, qu'une chose reçoive ce que personne ne lui donne, que l'être soit tiré du néant qui ne l'a pas, qu'un phénomène qui n'est point par soi existe sans être par autre chose. Tout cela est contradictoire ; mais pourquoi ? Parce que nous avons préalablement l'idée de produire, de donner, de recevoir, d'être par quelque chose, et que nous savons ces idées étroitement liées à un sujet et à un terme. Si nous n'avions pas ces idées, le spectacle d'un fait qui apparaît ne nous dirait rien, nous n'aurions pas la pensée de lui chercher une origine. Nous pour-

1. *Cause efficiente et cause finale*; bureaux des *Annales de philosophie chrétienne*.

rions être surpris de voir une chose là où il n'y avait rien, nous n'en serions pas éclairés.

On ne saurait exagérer la valeur de l'idée de cause. Elle est supérieure, à certains égards, à celle du principe de contradiction. C'est l'instrument de toutes les conquêtes scientifiques ; sans elle l'expérience serait absolument inféconde. Or, cette idée n'est connue dans sa forme propre qu'en nous-mêmes : en nous seulement nous voyons l'être agir, passer du sujet producteur au fait nouveau ; en nous seulement nous pouvons acquérir cette idée si féconde de production et d'efficacité.

La conscience nous donne donc, en définitive, l'instrument indispensable de toute science.

Elle nous donne encore une autre idée, celle de fin. La fin peut s'entendre de deux manières. On la conçoit d'une manière très générale en tant que toute action a un terme, est déterminée à quelque chose de précis. C'est dans ce sens surtout qu'Aristote avait envisagé l'idée de fin, quand il en faisait une des quatre causes nécessaires de tout changement. Il est, en effet, de toute évidence qu'une action ne peut se produire sans être appliquée à un objet désigné. Agir, c'est tendre à un résultat ; tendre et ne tendre à rien serait manifestement contradictoire. Mais une telle idée ne peut nous venir qu'au spectacle d'une action qui se manifeste sous nos yeux ; et de telles actions ne se rencontrent pas dans le monde extérieur, qui ne nous offre que des résultats tout faits.

On peut concevoir encore d'une manière plus restreinte la fin comme quelque chose d'intentionnel, de cherché, de voulu. En ce sens, c'est encore la conscience qui nous la révèle, car c'est par la conscience seule que nous sommes témoins de buts volontairement poursuivis.

Enfin, le spectacle de notre activité fait encore ressortir une idée nouvelle et très générale, celle que nous appelons avoir, posséder : c'est l'idée d'une chose qui est distincte d'une autre et qui cependant est liée avec elle. Nous ne pouvons concevoir distinctement cette idée qu'en présence d'une chose qui n'est pas nous mais qui nous est rattachée.

La première réalité qui nous apparaisse nettement dans ces conditions, c'est notre propre pensée. Mais une fois conçue, cette idée s'étend à tout; on pourrait la dire, en un sens, plus compréhensive que celle d'être ; car j'ai mon âme, j'ai mon corps, j'ai ma vie, j'ai mon être, j'ai, en un mot, tout ce que je suis. Puis nous l'appliquons aux choses extérieures avec lesquelles nous avons quelque rapport naturel ou conventionnel : j'ai un père, j'ai un fils, j'ai un ami, j'ai un serviteur ; et enfin aux choses avec lesquelles nous avons un rapport de jouissance préparé et voulu, et c'est alors spécialement que nous parlons de possession : j'ai une maison, un champ, une statue, etc. On voit l'étendue de cette notion ; elle enferme, pour ainsi dire, toute la morale, car d'elle ressortent les idées de souveraineté, de propriété et de droit, auxquelles se rattachent tous nos devoirs. Donner à chacun ce qui lui appartient, n'est-ce pas toute la justice ?

A quoi avons-nous droit ? On a droit d'abord à ce qu'on a produit. Quand j'ai produit une réalité, qu'elle dérive de moi, surtout si je l'ai posée pour un but, personne ne peut légitimement me frustrer de ce but. La raison d'être de cette réalité, c'est ma volonté ; qui pourrait l'en détacher, et vouloir qu'elle soit sans la raison qui lui a donné l'être? C'est ainsi que nous appartenons à Dieu. Il a sur nous un souverain domaine ; nous n'existons que par lui, nous ne pouvons donc vouloir être autrement qu'il ne nous veut. Si nous ne remplissons pas le but pour lequel il nous a faits, il n'a plus de motif de nous conserver l'être, nous méritons qu'il nous brise.

Ce droit de Dieu est la source de tous les droits, car tous s'expliquent par les droits qu'il a sur nous ou par ceux qu'il nous a concédés. Le droit de propriété de l'homme ne s'explique pas autrement. Dieu, en le créant sujet à des besoins matériels, lui a donné la terre, qui produit tout ce que réclament ces besoins. Mais la terre veut être mise en valeur ; d'elle-même elle produit à peine le strict nécessaire au jour le jour. L'homme a des besoins sans cesse grandissants, et surtout il veut s'assurer l'avenir. Pour cela il faut qu'il travaille, et alors il a un droit spécial sur ce qu'il a produit. La

valeur de ce travail est telle qu'elle emporte la propriété du fonds. Comparez la valeur d'un champ dans les forêts vierges d'Australie et la valeur d'un champ dans le nord de la France cultivé depuis longtemps par des mains industrieuses et actives : vous saisirez de suite la raison d'être de la propriété individuelle. Le champ, tel que la nature l'a donné, n'est qu'une première mise ; de lui-même il ne produit presque rien qui soit directement utilisable. Toute sa fécondité pratique, toute son utilité réelle vient du travail. Il appartient donc à celui qui a fait, ou dirigé et payé le travail.

La possession en tant que droit n'a de valeur pratique qu'autant qu'elle peut se réaliser par une union physique. Quand cette union n'existe pas naturellement, la volonté la cherche. Elle est tout entière une tendance pour assurer à nos autres facultés le complément qui leur manque. Toutefois, quand l'objet est acquis, la volonté ne cesse point d'agir ; mais elle prend une autre allure ; au lieu de chercher, elle jouit. Elle aimait ce qu'elle cherchait ; elle aime encore plus ce qu'elle possède, elle est heureuse. Le bonheur n'est que l'acte de volonté se reposant dans son terme [1]; c'est le rayonnement de l'âme contente d'elle-même et de sa destinée.

On voit l'immense portée de l'idée d'« avoir », *habere*, ἔχειν. Peu importante au point de vue scientifique, elle domine tout l'ordre moral. Aristote avait bien entrevu sa valeur, mais il ne l'avait indiquée qu'en passant, et s'était borné, dans la *Métaphysique* et surtout dans les *Catégories*, à citer quelques exemples. Les premiers scolastiques qui ont eu les *Catégories* entre les mains, ont pris l'exemple pour une définition, et au lieu de traduire le verbe grec ἔχειν par son correspondant latin *habere*, ils ont imaginé le substantif *habitus*. Par là ils ont réduit cette catégorie à un rôle tout à fait mesquin. Comme Aristote avait donné en exemple le vêtement et les armes, ils ne lui ont attribué d'autre signification que le vêtement et les choses analogues. Leur méprise a laissé une trace dans la langue française par les mots d' « habit, habillement et habiller ».

1. « Non hunc solum habet actum ut appetat quod non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in eo » (*Sum. theol.* I, 19, 1).

L'idée d'une catégorie spéciale pour une circonstance aussi insignifiante que le vêtement, n'était vraiment pas digne d'Aristote. Nous sommes heureux de saisir cette occasion de signaler un malentendu qui s'est conservé dans la tradition de l'École grâce à son insignifiance même, et qui doit remonter, croyons-nous, au temps de Gilbert Porrée [1].

Toutes nos richesses intellectuelles peuvent se résumer en ces trois idées fondamentales, être, agir et avoir : l'être, que nous donne d'abord l'acte direct de la connaissance ; l'agir et l'avoir, que nous donne notre premier retour sur nous-mêmes. Ces trois idées dominent toutes les autres ; elles règlent toutes les applications ; elles manifestent le premier fond des choses. Elles marquent comme trois stades dans l'évolution de l'être : l'être se posant en soi, l'être devenant fécond, l'être ramenant à lui ce qu'il a produit. Ces idées ne sont point, à proprement parler, des formes ; elles ne représentent point des essences, comme les autres idées [2], bien qu'en un certain sens on puisse parler de leur essence. Les essences proprement dites sont des degrés et des déterminations ; ces données sont en dehors de tout degré et de toute détermination. Elles expriment la vie, l'énergie intime de l'être ; aussi ne peuvent-elles être représentées par des espèces intelligibles à proprement parler, mais par la vie même de l'intelligence.

Ainsi dans le monde physique nous avons : une énergie potentielle, fondement de l'activité physique, une énergie moléculaire, où cette activité se déploie, et une énergie visible, où elle se manifeste enfin à nos sens. Ainsi dans le monde métaphysique, qui soutient le premier, nous avons : l'être, fondement de toute vie, l'action qui la développe, et la possession qui en est le complément. L'énergie physique n'est rien par elle-même, elle n'existe que dans les corps et par les corps ; de même l'être, l'action et la possession ne

1. Boèce n'était pas tombé dans cette méprise, car il appliquait cette catégorie à Dieu même : « Dicimus enim currit vestitus de homine et de Deo cuncta possidens regit » (*De Trin.*, 4). Aristote comparaît l'ἕξις, possession, à l'action, ποίησις, *Metaph.*, V, 20).

2. « Esse actualis existentiæ non est res proprie loquendo, cum non sit aliqua quideditas » (Capreolus, *Comment. sur les Sent.* I, dist. 8, 9).

sont rien que dans les choses et par les choses. Cependant elles animent et vivifient tout; les autres choses ne sont rien sans elles, de même que sans l'énergie de la matière le monde physique ne serait qu'un vaste tombeau.

Mais si nous montons plus haut, si nous nous élevons au-dessus de toutes les choses contingentes, nous arrivons à un degré où cette triple vie n'est plus limitée par les formes, assujettie aux déterminations restreintes. C'est alors la vie dans sa plénitude, l'acte suprême et complet qui n'a d'autre détermination que d'être la vie sans restriction et sans limite. C'est l'être se posant dans toute son étendue, se répandant dans la vie totale, jouissant de la possession intégrale de tout lui-même. A cette hauteur, il n'y a même plus lieu de séparer ces trois choses ; car le bonheur le plus complet, c'est la vie la plus haute ; et la vie la plus haute, n'est-ce pas la plénitude de l'être lui-même ? Il reste toutefois une trace des distinctions marquées dans les régions plus basses. La vie implique un rapport, le rapport implique une différence, et la différence dans le même sujet implique possession. L'être absolu est distinct de lui-même en tant qu'il se pose et en tant qu'il est posé, et ces deux termes parfaitement égaux se possèdent l'un l'autre dans un acte d'amour qui est un troisième terme émanant également de l'un et de l'autre : Père, Fils et Saint-Esprit, dans l'unité d'une même substance individuelle, aussi féconde qu'elle est simple. Spectacle sublime, que Dieu a réservé à ses élus, et dont nous ne pourrions avoir aucune idée si Dieu lui-même n'avait daigné nous en instruire. Mais, éclairés par sa parole, nous pouvons en entrevoir quelque chose et nous en reconnaissons quelques faibles linéaments dans les idées que nous portons en nous.

CHAPITRE XII

DE LA PERCEPTION TOTALE DE L'ÊTRE INDIVIDUEL.

Dans les pages qui précèdent, nous avons cherché à nous rendre compte des divers éléments de la perception. Je vois un objet, un arbre par exemple ; je me dis en moi-même : ceci est un oranger. Je me le dis parce que je le pense, et je le pense parce que je le vois. Le jugement que j'énonce exprime d'une manière abrégée les divers éléments entrés dans mon esprit par cette perception.

« Oranger », ce mot désigne d'abord pour moi tout un ensemble de phénomènes saisis à l'aide de mes sens extérieurs : odeurs, saveurs, sons, couleurs, résistance, température, étendue, grandeur, mouvements, etc. Nous avons étudié séparément ces diverses sensations, nous avons précisé la manière dont elles se forment : les unes, sensibles propres, ressortissant chacune à un sens particulier ; les dernières, sensibles communs, représentant les caractères communs aux manifestations saisies par divers sens. Nous avons recherché comment les notions de tous les phénomènes sont rapprochées par le sens commun et conservées par l'imagination.

Ceci exprime le tout, le groupe des phénomènes, non plus considérés dans les caractères qui les distinguent, mais en tant que, par la puissance cogitative qui est propre à l'homme, ils forment un tout que conserve la mémoire et qui est rapporté à la notion d'être, brillant dans le lointain à l'horizon de la sensibilité.

Enfin, nous avons étudié l'origine de cette notion d'être, représentée par le mot « est ». Nous avons vu qu'elle est la forme abstraite de la perception d'une existence concrète,

perception qui n'est pas directement sensible, mais seulement par accident, en tant qu'elle se présente toujours à l'esprit à la suite de l'image sensible. Nous avons vu que cette notion prouve l'intervention d'une faculté supérieure, l'intelligence, mais que l'intelligence ne peut produire son acte sans y être déterminée par le concours d'éléments empruntés à la donnée sensible. Nous avons précisé les conditions de cet emprunt, comment certains caractères de l'image peuvent se transformer en idées et servir à une détermination au moins provisoire de l'essence substantielle. Nous avons vu la fécondité de l'idée d'être, les notions qu'elle engendre, les principes qu'elle fonde, comment elle est la raison première de la nécessité et de l'universalité des idées. Nous avons vu enfin comment l'esprit, arrivé à percevoir l'être et l'essence de quelques réalités, se replie sur lui-même, se connaît lui-même dans son acte et recueille encore de cette connaissance des données et des principes d'une immense portée.

Il semble que notre analyse a été complète, et qu'aucun des éléments qui entrent dans notre perception ne nous a échappé.

Cependant, si nous en restions là, nous n'aurions pas encore une idée parfaitement exacte de la perception de l'homme. Il nous manque, en effet, de l'avoir considérée dans son ensemble. C'est à combler cette lacune que nous voulons consacrer ce chapitre. Nous voulons envisager les divers éléments constatés plus haut, non plus à part et dans leurs caractères particuliers, mais en tant qu'ils se combinent entre eux pour former une perception véritablement une, la perception très vraie et très certaine d'un être individuel.

Il peut sembler d'abord qu'il suffise pour cela de constater que les diverses notions étudiées dans le cours de ce travail sont perçues au même moment par le même être, coexistent dans la même âme et forment, par leur entrée simultanée dans cette âme intelligente et sensible, un ensemble naturel. C'est en effet par une sorte de métaphore que nous avons dit que le sens connaît ceci, que l'intelligence connaît cela. Dans la réalité, ce n'est à proprement parler ni le sens, ni

l'intelligence qui connaît ; c'est l'homme qui connaît par les sens et par l'intelligence. Il y a bien plusieurs actions, mais il n'y a qu'un seul sujet, un seul être qui se développe en des sens divers, quoique harmoniques, et produit ces diverses actions[1].

Cette remarque, toutefois, n'éclairerait pas suffisamment le problème que nous devons envisager. Les perceptions spéciales, ainsi considérées, restent encore l'objet d'actions distinctes. Il y a bien unité de sujet, il n'y a pas unité complète entre les actes, mais plutôt simple juxtaposition. Or la perception totale de l'homme ne nous apparaît pas comme une juxtaposition d'actes indépendants. Elle implique plutôt, au-dessus des actes particuliers juxtaposés, un acte unique et supérieur qui englobe et domine tous les autres.

Non seulement l'esprit saisit les diverses données que nous avons constatées, mais encore il les rapproche, il les compare, il en tire un jugement, le jugement même par lequel nous déclarons la réalité de l'être individuel. Or, S. Thomas l'a bien remarqué, un jugement implique une faculté unique qui en saisisse les deux termes. Pourquoi avons-nous admis précédemment une faculté intime, dite du sens commun, surajoutée aux sens extérieurs ? C'était precisément parce que nous avons constaté dans la sensation une faculté d'appréciation qui rapproche et compare les diverses impressions venues du dehors. La même question revient ici. La perception humaine totale est formée par le concours de plusieurs facultés distinctes ; mais, puisqu'elle aboutit à un jugement qui constate l'existence de l'objet total, un dans son existence et dans notre appréciation bien que relevant de ces facultés multiples, il faut nécessairement qu'il y ait une faculté maîtresse saisissant, comparant et unissant des données si diverses dans leur origine.

Quelle sera cette faculté ? Ce ne peut être que l'intelligence. L'intelligence seule juge véritablement. Il lui est même essentiel de connaître en jugeant, parce qu'elle perçoit toutes choses sous la raison d'être, et qu'elle est fondamentalement

1. « Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque » (*De verit.* 2, 6).

la faculté de percevoir et de déclarer l'être. Elle ne peut donc percevoir aucune chose sans déclarer aussitôt que cette chose est, qu'elle est telle ou n'est pas telle. Dans la terminologie du moyen âge on appelait cela « connaître en composant ou en divisant », composer quand on affirme, parce qu'alors on rapproche les données affirmées, diviser quand on nie, parce qu'alors on éloigne mentalement les données l'une de l'autre.

S. Thomas enseignait que l'intellect ne connaît qu'en composant ou en divisant[1].

C'est donc l'intellect, en définitive, qui juge des rapports des deux termes, qui les unit dans une seule proposition, qui, à la vue de l'objet que nous avons choisi pour exemple, déclare à soi-même et aux autres : « ceci est un oranger ».

Cette conclusion, toutefois, nous accule à une difficulté spéciale. Le jugement : « ceci est un oranger », est un jugement particulier. Il en est de même de tout autre jugement expérimental : Socrate est un homme, cette montagne est élevée, etc. Dans tous ces jugements, ceci, Socrate, cette montagne représentent des objets particuliers. Il est impossible que la puissance qui forme de pareils jugements n'en connaisse pas les deux termes. C'est l'avis expresse de S. Thomas : « Nous ne pourrions, dit-il, saisir le rapport entre l'universel et le particulier, s'il n'y avait une puissance capable de connaître à la fois l'un et l'autre[2]. »

Voilà donc l'intelligence obligée de connaître le particulier.

Mais toutes nos études précédentes ont tendu à établir que l'intelligence ne connaît par elle-même que l'universel, que telle est sa différence essentielle avec les sens, qui ont pour apanage spécial la connaissance du particulier, que les principes qui déterminent l'existence individuelle sont exclusivement sensibles, et ne peuvent être communiqués à l'intellect : allons-nous donc être obligés de revenir sur nos déclarations

1. « Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo » (*Sum. theol.* I, 85, 5).

2. « Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare nisi esset una potentia quæ cognosceret utrumque » (*De an.* 3, 8).

précédentes, de nous donner un démenti à nous-mêmes ou de faire de notre théorie un tissu d'affirmations contradictoires ?

Ici, la doctrine de S. Thomas est très curieuse à étudier. Il l'a indiquée à peine dans la *Somme théologique*, mais il l'a développée très complètement dans le traité *De veritate*. Les enseignements consignés dans ce traité donnent à la philosophie thomiste une physionomie à laquelle nous ne sommes pas habitués, et qui la rapproche singulièrement de certains points de vue des philosophes modernes. Malheureusement, les commentateurs leur ont rarement donné une attention suffisante.

Revenons, en vue de cette question spéciale, sur la doctrine de S. Thomas relativement à la connaissance de l'universel.

Il n'y a pas de doute que, dans la pensée de S. Thomas, l'intellect ne connaisse directement que l'universel[1]. Nous avons bien vu le saint docteur admettre la connaissance intellectuelle de certains faits particuliers, à savoir les actes propres de l'intellect; mais ce sont des cas spéciaux de connaissance réflexe. Partout il présente la connaissance intellectuelle directe comme essentiellement universelle. L'essence, en tant que telle, est universelle ; les formes intelligibles qui la représentent la représentent sous l'aspect universel ; elles ne peuvent être directement représentatives d'une donnée particulière[2].

La connaissance de l'universel est, aux yeux de S. Thomas, bien au-dessus de la connaissance des particuliers. Le particulier n'existe point pour lui-même ; il n'importe point à la perfection de la nature, il n'a de raison d'être que de réaliser l'universel[3]. C'est celui-ci qui existe pour lui-même, qui est le but, le type éternel que Dieu s'est proposé.

Toute l'ancienne philosophie a considéré la connaissance du fait comme une connaissance inférieure. Il y avait peut-

1. « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium » (*Sum. theol.* I, 85, 1).

2. « Non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat» (*C. Gent.* I, 36).

3. « Singularia non sunt de perfectione naturæ propter se sed propter aliud, scilicet ut in eis salvetur species » (*De an.* 18).

être excès. Dans bien des cas, la connaissance de faits nombreux et bien étudiés est le seul moyen que nous ayons de nous rendre compte de la nature des choses. Aujourd'hui on est tombé dans l'excès contraire ; on ne veut que des faits, toujours des faits, souvent sans souci du résultat supérieur auquel ils peuvent conduire. N'y a-t-il pas plus de justesse, plus d'élévation, et même plus d'utilité, dans cette observation de S. Thomas, que la supériorité de la connaissance consiste dans la largeur du point de vue? Plus l'intelligence est puissante, plus elle embrasse de choses d'un seul coup d'œil[1]. Le génie est précisément la faculté de saisir dans une seule idée la foule des conséquences qui échappent au vulgaire. En s'élevant de notre monde inférieur à celui des intelligences pures, le saint docteur en conclut, qu'étant plus élevées par nature, ces intelligences connaissent plus de choses que nous par des formes moins nombreuses et plus universelles. C'est là même qu'il trouve la raison de leur hiérarchie. L'ange le plus haut placé est celui qui dans quelques notions générales embrasse la connaissance du monde entier[2]. Il se rapproche en cela de Dieu, qui voit tout dans une seule pensée et sous une seule idée, qui est lui-même l'auteur de toutes choses[3].

Ainsi la connaissance de l'universel est la force et la supériorité de l'intelligence, c'est sa perfection propre[4], celle qui la sépare absolument des sens. C'est aussi la preuve évidente de son immatérialité. Selon la théorie du Docteur angélique, tout ce qui est immatériel a par là même une certaine universalité[5].

Mais il y a un autre aspect des choses prenant dans la

1. « Qui sunt fortioris intellectus ex paucis plura capere possunt » (*Sum. theol.* I, 56, 1).

2. « Quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit » (*Sum. theol.* I, 57, 2).

3. « Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium et per eam omnia cognoscit » (*Sum. theol.* I, 5, 2). — « Deus omnia mul videt per unum quod est essentia sua » (*Sum. theol.* I, 85, 4).

4. « Cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem, non cognitio individuorum, nisi forte per accidens » (*De an.* 18).

5. « Formæ secundum quod sunt magis immateriales secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem » (*Sum. theol.* I, 14, 1).

question qui nous occupe ici une importance particulière. Notre grand docteur n'a pas omis de le signaler.

Connaître l'universel et le plus universel, c'est une perfection ; mais cette perfection est relative ; elle ne saurait se suffire à elle-même. Connaître universellement est une connaissance bien plus haute que la connaissance exclusive du particulier, mais ne connaître qu'universellement est une connaissance incomplète et à peine ébauchée[1]. La perfection est d'atteindre un grand nombre de particuliers par l'idée universelle qui les représente tous ; ne saisir que leur nature sans les distinguer individuellement est une véritable imperfection[2]. On ne connaît vraiment que ce qu'on connaît distinctement et par le détail[3]. Toute science complète connaît d'une manière précise les différents objets auxquels elle s'applique[4].

Il y a donc dans l'intelligence prise à part et telle que nous la concevons ici-bas une sorte d'imperfection. Elle saisit l'universel, et en cela elle est supérieure ; mais pour être complète, il lui faut atteindre au particulier.

Comment lui fournir ce complément ? S. Thomas indique divers moyens, selon le degré d'élévation des intelligences.

Dieu est l'auteur de toutes choses ; il voit dans sa propre essence tous les modes sous lesquels elle peut être communiquée et tous ceux qu'il a résolu de communiquer. Il n'y a donc ici aucune difficulté. Dieu connaît les individus, comme il est le créateur de leur individualité.

Pour les anges, S. Thomas admet la théorie des formes innées. En les créant, Dieu met dans leur intelligence cer-

1. « Cognoscere aliquid in universali est cognoscere imperfecte et in potentia » (*De an.* 18).

2. « Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter : uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei, et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius ; alio modo ex parte medii cognoscendi, et sic perfectius est aliquid cognoscere in universali. Perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere » (*Sum. theol.* I, 53, 3).

3. « Habere propriam cognitionem de rebus est cognoscere eas non solum in communi sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ » (*Sum. theol.* I,14, 6).

4. « Est scientia completa per quam distincte et determinate res cognoscuntur » (*Sum. theol.* I, 85, 3).

taines formes, certains types conformes à ce qu'il a créé [1]. Mais ces types, reproduction affaiblie de ceux que Dieu a conçus en lui-même, ne sont pas des types morts, comme les notions que nous extrayons de l'image; ce sont des types vivants, créateurs, producteurs. En en faisant usage, l'intellect angélique connaît non seulement les natures créées par Dieu, mais il connaît toutes les manières dont ces natures sont actuellement réalisées [2].

Toutefois, pour que ce résultat soit obtenu, le Docteur angélique pose une condition nécessaire, c'est que la puissance intellectuelle soit proportionnée à l'élévation des formes reçues [3]. Donnez à une intelligence inférieure des formes très générales, elle ne pourra s'en servir. Autant vaudrait donner à un enfant un fardeau qu'il ne peut embrasser. Il faut donc que la généralité des types diminue à mesure qu'ils sont attribués à une intelligence plus inférieure [4]. L'intelligence humaine est si basse qu'elle ne peut embrasser complètement aucun type. Une forme universelle, si réduite qu'elle soit, ne lui donnera jamais qu'une connaissance confuse [5], où il lui sera impossible de discerner les applications particulières.

Telle est la situation de l'âme séparée du corps. Cette âme ne peut rien connaître qu'en gros ; elle n'a dans l'ordre naturel qu'une connaissance incomplète et vague. Elle vit, pour ainsi parler, dans un brouillard. Elle voit bien qu'il y a autour d'elle des êtres et elle saisit quelque chose de leur na-

1. « Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus completa est per species intelligibiles connaturales » (*Sum. theol.* I, 55, 2). Nous disons « formes innées », et non « idées innées », parce qu'il n'y a d'inné que le caractère qui détermine l'acte de l'intelligence. Il n'y a perception et idée que par l'accomplissement de cet acte.

2. « Formæ quæ sunt factivæ rerum in tantum ducunt in cognitionem rei in quantum factivæ ejus existunt » (*De. an.* 20).

3. « Angeli propter efficaciam sui intellectus per hujusmodi species non solum naturas rerum cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta » (*Sum. theol.* I, 89, 4).

4. « Si substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior, cum non adsit tanta virtus in intelligendo remaneret scientia ejus incompleta, quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula » (*De an.* 15).

5. « Non haberent cognitionem perfectam sed confusam in communi » (*Sum. theol.* I, 89, 1).

ture, mais il lui est impossible de reconnaître les individus [1].

C'est pourquoi Dieu, ayant jugé utile et possible de créer des intelligences si inférieures, les a unies à des corps, afin que, douées de sensibilité, l'impression matérielle, actuelle et localisée du sens précisât pour elles l'individualité des objets [2].

Arrêtons-nous un moment sur cette conception de S. Thomas, qu'on jugera peut-être un peu hypothétique, mais qui est fort belle et donne une idée fort juste de la place de l'homme dans l'économie de l'univers.

L'âme n'est pas incapable, en rigueur, de recevoir comme les anges des formes innées. Mais, dans cette vie, elle n'y a point recours ; elle n'en fait point usage. La preuve en est certaine et expérimentale : il nous est impossible de nous former une notion adéquate d'une chose qui ne nous a pas été proposée par les sens. Notre âme, étant un seul être avec le corps, n'est point apte à exercer une opération totalement indépendante du corps. Le corps prend part plus ou moins directement à toutes ses démarches, comme il prend part à son être. L'âme n'a donc que faire de déterminations qui lui viendraient d'en haut indépendamment du corps, puisqu'elle ne peut exercer aucun acte sans quelque concours au moins indirect du corps.

Après la mort, il en sera autrement : l'âme, existant seule, pourra agir seule. Elle pourra alors faire usage des formes innées que Dieu répand sur toutes les intelligences. Elle connaîtra les choses dans leur essence propre ; elle entreverra la nature des substances immatérielles. Quel magnifique spectacle ! quelle science nouvelle et supérieure lui est promise, en vertu même de son nouveau mode d'existence ! Oui ; mais gardons-nous de toute illusion. Comme elle n'a point de faculté proportionnée à ce rôle, cette science sera singulièrement incomplète. L'âme ne pourra saisir dans aucune de ces natures la diversité de leurs réalisations ; elle

1. « Animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscere possunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque » (*De an.* 18).

2. « Habet cognitionem in particulari per sensitivas potentias eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur » (*De spirit. creat.* 10).

ne pourra en distinguer tel ou tel exemplaire. En un mot, elle n'aura qu'une science vague et inutile, plus étendue sans doute, mais très inférieure en précision à celle que lui procurent ici-bas les sens[1]. Au milieu de ces richesses intellectuelles confusément entrevues, elle regrettera les indications si nettes des organes. Elle se trouvera dans la situation d'un prisonnier qui, sortant subitement au grand jour, est ébloui et ne peut rien distinguer.

Ainsi, parce que l'âme ne peut avoir une connaissance précise par les seules formes intellectuelles, il lui fallait un corps, et parce que le corps l'empêchait d'user des représentations d'origine supérieure, il lui fallait extraire ses représentations des données sensibles[2]. L'âme, bien qu'existant en elle-même, tire du corps et de son rapport avec le corps son individualité actuelle ; il convenait également que l'intelligence, tout en ayant une action propre et dégagée des organes, tirât du corps et des sens ses déterminations dernières.

Comme cette doctrine est fortement enchaînée ! comme toutes ces vues se complètent l'une par l'autre ! comme tout s'explique sans qu'il y ait jamais lieu de désavouer un principe posé d'abord ! Que n'avons-nous pas entendu dire de cet état, à la fois naturel et contre nature, de l'âme séparée du corps ? Cependant tout s'explique : tout résulte de la simple application de quelques principes généraux. L'âme ne change pas de nature ; elle change d'état, et dans ses différents états sa nature a des effets différents. Nous avouerons n'avoir pu nous-mêmes pendant bien longtemps comprendre à quel propos le Docteur angélique dotait si libéralement les âmes séparées de formes intellectuelles innées, qu'il avait refusées aux âmes unies à des corps. Nous devons reconnaître aujourd'hui dans ces affirmations opposées une conséquence naturelle des principes de sa philosophie. Mais

1. « Hujusmodi influsus non causabit scientiam ita perfectam ad singula sicut est scientia quam hic accipimus per sensum » (*De an.* 18). Il ne s'agit ici, bien entendu, que de l'état naturel de l'âme après la mort, et non de sa destinée surnaturelle.

2. « Potentiæ sensitivæ sunt necessariæ animæ ad intelligendum ut repræsentantes animæ intellectivæ proprium objectum » (*De an.* 15).

il faut une grande attention à n'appliquer ces principes que dans la juste mesure. Si, comme l'ont fait souvent les commentateurs, vous appuyez de préférence sur un principe, si vous négligez de le limiter à propos par un autre, vous altérez la doctrine et vous arrivez à lui donner ces apparences antinomiques qui déroutent les chercheurs de bonne volonté.

Ainsi l'intelligence humaine est par elle-même incomplète : dans un état autre que la vie présente elle peut fonctionner seule ; mais son fonctionnement reste vague et stérile, parce qu'elle n'atteint pas aux dernières précisions pratiques. Il a fallu que Dieu la dotât des sens, pour remédier à ce défaut. L'intelligence ne connaît par elle-même que l'universel; le sens ajoute la notion du particulier, qu'il puise dans les déterminations matérielles de l'organe reproduisant et imitant les déterminations individuelles des objets matériels [1].

Mais, comme nous l'avons remarqué plus haut, un tel remède ne serait pas suffisant, s'il ne faisait que juxtaposer une notion à une autre. L'intelligence est la faculté maîtresse de l'homme ; il faut qu'elle arrive à être complète en elle-même. Est-ce que la vertu supérieure ne pourrait obtenir de quelque manière ce que peut la vertu inférieure [2] ? Le sens atteint le particulier : l'intelligence ne peut pas se fier uniquement sur lui. Il faut qu'elle arrive à l'atteindre elle-même ; il faut qu'elle puisse rapprocher le particulier de l'universel, et devenir capable de former par elle-même cette proposition singulière : Socrate est un homme [3].

Comment se fera ce rapprochement ? Par l'intermédiaire de la raison particulière, ou cogitative.

Nous avons vu, dans l'un des chapitres précédents, le sens s'élever par la vertu cogitative presque jusqu'à l'intelligence. Nous l'avons vu, sans sortir de sa sphère, arriver jus-

1. « Directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis » (*De verit.* 10, 5).

2. « Virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo » (*Sum. theol.* I, 86, 1).

3. « Intellectus.... format hanc propositionem : Socrates est homo » (*Sum. theol.* I, 86, 1).

qu'en présence de l'idée d'être proposée par notre faculté supérieure, s'illuminer de cette idée et disposer ses données en vue d'elle. Nous allons voir maintenant, ainsi que nous l'avons annoncé alors, l'autre face de cette raison particulière qui est par nature un concours de l'intelligence et du sens. L'intelligence prête aux sens le concours que nous avons dit ; à leur tour les sens prêtent à l'intelligence le concours que nous allons expliquer.

Puisque nous avons vu que l'homme, en raison de l'unité de sa nature, ne peut user de notions universelles qui n'auraient pas été fournies par les sens, nous devons juger que les sens ne peuvent non plus connaître le particulier sans que l'intellect y participe en quelque manière. C'est, au reste, la doctrine expresse de S. Thomas dans un texte que nous avons cité ailleurs[1].

Essayons de faire comprendre par quelle voie l'intelligence humaine réussit à atteindre le particulier.

Nous savons que S. Thomas concède exceptionnellement à l'intelligence la connaissance d'un fait particulier : c'est son propre acte. Elle l'atteint par réflexion sur soi-même, non seulement dans sa nature, mais dans son individualité. C'est son propre acte à elle qui réfléchit ; cette circonstance le précise suffisamment. S. Thomas a bien su profiter de cette circonstance pour fonder la mémoire intellectuelle, comme nous l'avons expliqué en son lieu. La connaissance intellectuelle des particuliers, connaissance indirecte [2] puisqu'elle ne résulte pas immédiatement de l'action propre de l'intelligence, s'expliquera par des considérations analogues.

Quand l'intelligence, se rencontrant dans le sujet dont elle émane avec l'image sensible, en extrait la forme intelligible à l'aide de laquelle elle constitue ses représentations et vise son objet, ce qu'elle connaît d'abord, c'est l'essence de cet objet. La forme intelligible est en effet la similitude de cet objet, sinon dans sa véritable et profonde essence, du moins

1. « Singularibus se immiscet movente ratione particulari » (*De verit.* 10, 5).

2. « Ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata » (*Sum. theol.* I, 86, 2

dans les caractères employés pour caractériser l'essence. Tout ce que l'intelligence connaît, elle le connaît au point de vue essentiel, tandis que le sens ne considère que les accidents[1].

L'intelligence ne connaît pas directement l'image dont émane sa donnée. La donnée, il est vrai, est bien, dans une certaine mesure, la similitude de cette image, mais seulement de ce qu'il y a d'essentiel en celle-ci. D'ailleurs, l'être intelligible qu'elle détermine est par nature, comme nous l'avons indiqué plus haut, la similitude de l'être réel ; l'idée vise l'être réel. L'acte intellectuel s'adresse donc d'abord à l'être, au réel, à l'objet dans son actualité. Il est la perception de cet objet.

Rien n'est mieux marqué dans S. Thomas que cette doctrine. « L'image, dit-il, n'est pas l'objet propre et prochain de l'intellect, car elle n'est pas intelligible en acte, mais seulement en puissance[2]. » Et ailleurs : « La fin de la puissance intellectuelle n'est pas d'atteindre l'image, mais d'atteindre les essences intelligibles qu'elle atteint au moyen de l'image[3]. »

L'intelligence ne connaît même pas directement l'acte par lequel elle extrait l'idée de l'image. Cet acte, nous l'avons remarqué en son lieu, n'est pas un acte intellectuel ; c'est un acte naturel, qui se passe dans une sphère antérieure à la conscience.

Mais, lorsque l'intelligence s'est servi de l'espèce, ou forme intelligible, pour former l'acte de connaissance de l'objet, elle réfléchit sur cet acte ; elle en considère la nature. Elle voit qu'il est déterminé par une certaine forme ; elle voit que cette forme ne lui était pas essentielle, mais lui est arrivée de quelque part. Elle en conçoit une idée de l'image d'où

1. « Similitudo rei quæ est in intellectu est similitudo directa essentiæ ejus, similitudo autem quæ est in sensu vel in imaginatione est similitudo accidentium ejus » (*De verit.* 8, 7).

2. « Non phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia et non in actu » (*Comment. sup. Sent.* 3, 31, 2).

3. « Finis potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere per species intelligibiles quas apprehendit a phantasmatibus » (*Sum. theol.* III, 11, 2).

elle a tiré cette forme. Etes-vous frappé de l'image d'un ami réfléchie dans un miroir, vous pensez tout d'abord à cet ami, puis vous faites attention à l'image qui reproduit ses traits. De même l'intelligence, après avoir envisagé l'essence, se retourne vers l'image qui a été l'occasion de la considérer [1]. Cette image, nous le savons, est une image particulière, une ressemblance de quelque objet particulier. L'intelligence arrive ainsi à avoir quelque idée du particulier [2].

Ainsi, bien que dans son acte propre et direct, qui est l'acte de perception, elle ne saisisse l'objet que dans ses caractères essentiels ou considérés comme essentiels, et n'atteigne point les caractères qui constituent son individualité, cependant, en se reportant à l'image qui l'a mise en rapport avec l'objet, l'intelligence arrive à entrevoir quelque chose de ce qui le fait particulier [3].

Quel est ce quelque chose ? Ce ne peuvent être les caractères particuliers *hic et nunc* : nous sommes convenus que l'intellect ne se les représente pas. Ce que l'intellect agent a extrait de l'image, c'est précisément la donnée universelle, en laissant de côté les caractères particuliers qui ne conviennent pas à sa nature. En considérant sa donnée, l'intellect ne peut donc acquérir aucune idée précise des caractères particuliers compris dans l'image. Mais l'image, quelle qu'elle soit, est par elle-même un fait particulier. La donnée qu'elle suggère et son entrée dans l'intellect est aussi en soi un fait

1. « Dum considerat naturam sui actus et speciei per quam intuetur et ejus a quo speciem abstrahit scilicet phantasmatis, sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo acceptam directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ, sed per quamdam reflexionem fertur in ipsam similitudinem quæ est in speculo, ita intellectus noster non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasmata, sed tamen per quamdam reflexionem redit in cognitionem ipsius phantasmatis » (*De verit.* 2, 6).

2. « In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasma reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo rei particularis, habet quamdam cognitionem de singulari » (*Ibid*).

3. « Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium et ulterius in phantasma a quo species est abstracta » (*De verit.* 10, 5).

particulier. L'intellect sait bien quand la donnée est entrée en lui ; il sait qu'il ne l'a pas produite à lui seul et par sa propre action, qu'elle lui a été fournie d'ailleurs. Chaque fois que l'image se représente, chaque fois la donnée en est extraite, et l'intellect connaît qu'il a affaire à un nouvel objet précisément parce que la donnée est de nouveau produite en lui[1]. Voilà un signe du particulier très suffisant. J'ai recueilli d'une image la notion d'oranger : si je me trouve en présence d'un autre oranger, une nouvelle image se présentera, et la notion sera de nouveau extraite. Je distinguerai ainsi facilement ces réalisations l'une de l'autre. Je saurai que j'ai affaire à un nouvel être particulier, parce que je me trouverai de nouveau et d'une autre manière en présence de la notion spécifique de cette nature d'être.

Que dans l'avenir se présentent des orangers en nombre indéfini, chaque fois j'extraierai la même notion de ces images successives. C'est précisément ce qui appellera mon attention sur le caractère universel de la notion, parce que je la trouverai réalisée en divers temps et en des circonstances diverses. Mais en même temps je reconnaîtrai que j'ai perçu des objets différents, parce que la notion aura pénétré en moi dans des temps différents et de diverses manières. Ces diverses entrées de la même notion auront des places différentes dans la série de faits intimes dont mon intelligence a conscience.

L'intelligence a donc le moyen, en tant qu'elle agit avec le concours des sens, de distinguer les réalisations diverses des natures universelles. Grâce à cette connaissance indirecte, elle peut former des propositions particulières[2]. Comme elle ne connaît par elle-même que l'être et l'essence, et qu'elle ne reconnaît le particulier qu'à ce signe que la notion en a été extraite de nouveau par elle, on pourrait dire de cette connaissance intellectuelle du particulier ce qu'un auteur

1. « Aliquis incipit de novo aliquid cognoscere ex hoc quod cognoscens de novo accipit formam cogniti » (*De verit.* 8, 9).

2. « Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit » (*De verit.* 10, 5).

récent disait de la connaissance sensible, qu'elle est la synthèse d'un signe et d'un être [1].

Ainsi le sens a la connaissance du particulier, l'intellect a la connaissance de l'universel ; leurs deux actions sont distinctes, mais non pas tellement séparées qu'elles ne se compénètrent l'une l'autre. Grâce à cette pénétration réciproque, l'intellect a une certaine connaissance du particulier ; il a un pied dans la connaissance sensible ; il peut par conséquent la dominer, la diriger et la soumettre à son contrôle. Par les sens je connais telle chair en particulier dans ses caractères extérieurs, avec toutes les circonstances de temps et de lieu ; par l'intelligence je n'ai d'abord qu'une notion de la nature essentielle de la chair ; mais, parce que le sens a frappé à différentes fois à la porte de mon intellect, je sais que telle chair n'est pas telle autre, que j'en ai tiré la notion d'une autre image [2]. Je puis donc former des propositions non seulement sur la nature de la chair en général, mais même sur telle ou telle chair ; je puis former la connaissance expérimentale et lui donner un caractère rationnel.

Je ne sais si je m'illusionne, mais il me semble trouver une analogie très sensible entre cette théorie de la connaissance intellectuelle du particulier et la théorie des philosophes modernes sur la connaissance du monde extérieur. Les modernes, tels que Cousin et ses disciples qui ne sont pas idéalistes, enseignent généralement que la sensation ne nous donne point les qualités réelles des corps, mais que nous connaissons ceux-ci comme causes proportionnées de nos sensations. Nous distinguons un corps de l'autre par les actions diverses qu'ils exercent sur nos facultés. N'est-ce pas un détour analogue qu'adopte le Docteur angélique ? Dans sa pensée, l'intelligence n'atteint pas directement le particulier ; mais elle le discerne par la conscience et par la réflexion spontanée, en tant qu'elle juge qu'elle a été de nouveau sollicitée par une nouvelle image. Et si l'on réflé-

1. Mgr Van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance*, p. 283.

2. « Anima intellectiva directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem » (*Comment. de an.* 3, 8).

chit que la connaissance des particuliers est notre première connaissance complète, qu'elle est la matière de toute science, que d'ailleurs la connaissance intellectuelle doit seule compter, comme nous le verrons plus loin, à l'égard de l'évidence et de la certitude, n'est-on pas porté à donner raison à Mgr Van Weddingen, quand il blâme l'exagération de ces auteurs d'après lesquels ce serait faire œuvre de cartésianisme que d'introduire la considération des phénomènes de consience au début de la philosophie [1] ?

Il y a toutefois deux différences notables entre la théorie de S. Thomas et la théorie moderne que nous mettons en regard, toutes deux à l'avantage de la philosophie scolastique.

Tout d'abord la théorie moderne fonde la connaissance tout entière du monde extérieur sur l'idée de la cause de nos sensations ; S. Thomas, au contraire, n'invoque la considération d'origine de la donnée qu'à propos de l'individualité des êtres. Préalablement à cette connaissance, l'intellect en avait déjà une autre, la connaissance de l'être et de la nature des choses, connaissance qui n'est pas purement mentale et idéale, ainsi que nous l'avons noté plusieurs fois, mais qui est une intuition directe, objective, saisissant la chose en elle-même et dans son existence propre, bien que non avec les circonstances qui la distinguent des autres objets de même nature. On ne saurait trop insister sur cet enseignement de S. Thomas : les modernes l'ont souvent méconnu et les disciples même de l'Ecole n'en ont pas toujours bien compris la portée. Or il est fondamental dans la philosophie objective et dogmatique du Docteur angélique. S. Thomas enseigne, assurément, que nous connaissons les choses par leurs ressemblances produites en notre esprit ; mais, ajoute-t-il, « connaître les choses par leur ressemblance dans l'intelligence qui connaît », ce n'est point connaître cette ressemblance et juger par elle de la chose, « c'est connaître la chose en elle-même dans sa propre nature [2]».

1. *Les bases objectives de la connaissance*, p. 56.

2. « Cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes est cognoscere eas in seipsis seu in propriis naturis » (*Sum. theol.* I, 12, 6)..

Eh quoi ! direz-vous : peut-on connaître la chose en elle-même sans la connaître dans son individualité ? — C'est précisément un de ces cas où apparaît toute la supériorité de la philosophie péripatéticienne, qui explique la connaissance par la ressemblance de l'acte intellectuel, et non par son contact avec l'objet. Il serait évidemment impossible de toucher l'objet sans le toucher dans son individualité ; il est très possible de lui ressembler par rapport à telle condition et non à telle autre. L'intelligence ne s'assimile qu'à l'être et à l'essence, elle ne perçoit donc que l'être et l'essence ; mais elle le perçoit en soi, et non dans une idée ; d'un mot, elle le perçoit, et ne le conçoit pas seulement. Il y a dans cet enseignement quelque chose d'analogue à la perception rationnelle dont Thomas Reid avait reconnu la nécessité, mais dont il n'avait pas su dégager la théorie.

Cette conception offre un grand avantage. Dès la première démarche de l'intelligence, l'objectivité des notions est garantie, et avec elle l'objectivité des principes fondés sur ces notions. Cette objectivité résulte de l'acte même qui, conforme à l'objet, en saisit et affirme la nature comme une nature réelle, actuellement présente et dont l'existence est indépendante du fait d'être connue. Mgr Mercier, l'éminent professeur de Louvain, a parfaitement mis en relief ce caractère de la philosophie de S. Thomas[1]. Il a bien reconnu qu'avant tout le grand docteur se préoccupe de la conformité de la pensée à l'essence des choses, et qu'il fonde sur cette conformité toute certitude intellectuelle. Mais n'anticipons pas : nous traiterons bientôt d'une manière spéciale et complète cet important sujet.

La seconde différence entre la théorie ancienne et celle qui est aujourd'hui en vogue, c'est que la théorie ancienne ne confond point la perception purement sensible avec la perception intellectuelle. Elle se réserve ainsi la possibilité, qu'elle en use ou qu'elle n'en use pas, de faire place aux conditions que révèle l'expérimentation scientifique, de reconnaître la dépendance où nous sommes des sens, de tolé-

1. *Théorie de la connaissance certaine,* p. 105 et suivantes. Cet excellent traité n'existe encore qu'autographié.

rer les doutes qui peuvent surgir sur la valeur de certains phénomènes sensibles, tout en ménageant dans l'âme un sanctuaire où réside la pensée pure, certaine et inaltérée. Les modernes ne connaissent guère que la perception sensible : de là de grands embarras. S'ils veulent tout tirer de cette perception, comme elle n'est pour eux que sensation, ils ne peuvent échapper au matérialisme. Si, au contraire, ils veulent assurer l'indépendance de l'intelligence, comme ils n'en connaissent que les conceptions abstraites, ils sont conduits à admettre les idées innées et purement subjectives : les voilà dans l'idéalisme. Veulent-ils éviter cet excès en s'étudiant à assigner une origine objective aux idées, ils sont contraints de recourir plus ou moins explicitement à une vision en Dieu ; c'est l'ontologisme. La théorie de S. Thomas échappe à ces difficultés : car, si elle admet que l'intelligence est intimement liée aux sens, et qu'elle reçoit par leur intermédiaire les déterminations dont elle a besoin, elle admet aussi qu'elle voit elle-même directement, à l'aide de ces déterminations, certaines choses qui échappent aux sens, et qu'elle les voit en elles-mêmes telles qu'elles sont dans la réalité.

C'est là ce qui sépare absolument la philosophie de l'École du sensualisme moderne. Locke et ses amis avaient bien vu que toute l'évolution intellectuelle doit prendre son point de départ dans la connaissance concrète, qui n'est possible pour nous qu'à l'aide des sens ; mais ils n'avaient pas su démêler ce que l'objet sensible renferme de rationnel, qui ne peut être saisi que par une faculté supérieure.

Ainsi l'acte de perception est, comme nous l'avons annoncé tout d'abord, un fait complexe. Il comprend deux actes distincts, un acte de perception sensible et un acte de perception rationnelle ou intellectuelle. Ces deux actes, quoique différents en nature, sont intimement liés : ils agissent l'un sur l'autre, se perfectionnent l'un par l'autre. Mais c'est, en définitive, l'acte intellectuel qui domine et donne la valeur à tout le reste.

Avez-vous mis quelquefois dans un livre une feuille de peuplier ramassée dans les champs ? Au bout de quelques mois vous rouvrez le volume, et vous trouvez cette feuille toute

desséchée : le parenchyme s'en est allé en poussière ; il ne reste plus qu'un tissu de fines nervures. Ce tissu indique encore la forme de la feuille ; on peut très bien reconnaître à quelle espèce d'arbre elle appartient ; mais elle a perdu sa vie, sa fraîcheur et sa beauté.

L'élément sensitif et l'élément rationnel sont comme le parenchyme et les nervures de cette feuille. L'élément rationnel ne se développe qu'à l'aide de l'élément sensitif, comme les nervures sont formées et nourries par le parenchyme. La mort supprime l'élément sensitif ; il ne reste plus alors que comme un squelette de connaissance : l'essence des choses, les lois, les conditions générales, qui sont, comme les nervures, suffisantes pour marquer la forme générale de la feuille. Mais une telle connaissance est sèche, froide et toujours un peu indistincte : c'est comme un soleil d'hiver à travers le brouillard. Il faut lui rendre l'élément sensitif pour lui rendre vie et chaleur.

Cette théorie de S. Thomas, bien comprise, permet de se rendre compte de certaines affirmations qui, autrement, sembleraient contradictoires. Ainsi le Docteur angélique nous dit que la connaissance, aussi bien la connaissance sensible que la connaissance intellectuelle, atteint d'abord aux idées les plus générales[1]. Presque au même endroit, il enseigne que notre connaissance, venant des sens, doit débuter par le particulier[2].

Il n'est pas difficile de concilier ces deux assertions : la première s'applique aux deux perceptions, sensible et intellectuelle, isolées ; la seconde s'applique à la perception totale.

S'agit-il de chaque perception en particulier, il est certain que l'une et l'autre saisissent en premier lieu les données les plus générales, quoique non pour les mêmes raisons.

1. Tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis » (*Sum. theol.* I, 83, 3).

2. « Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit, et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium quoad nos sit prior quam universalium cocognitio » (*Ibid.*).

On ne peut nier que le sens ne débute par des notions confuses. Le sens est lié à un grand nombre de conditions qui ne sont pas réunies tout d'abord. Il faut être à portée convenable ; il faut donner une attention suffisante ; il faut savoir grouper les diverses indications. Faute de ces conditions, on ne saisit d'abord que des notions incomplètes, qui ont ceci de commun avec les idées générales, qu'elles peuvent s'appliquer à bien des choses d'ailleurs dissemblables. Je vois de loin quelque chose qui remue ; difficilement je dirai d'abord si c'est un homme ou un animal ; tout ce que je pourrai juger avec quelque sécurité, c'est qu'il s'agit d'un être vivant.

Quant à l'intelligence, nous avons vu que ses données sont par nature générales ; le fond de l'intellect est la notion la plus générale de toutes, l'idée d'être. Ces idées générales ont donc une priorité naturelle sur les données particulières, qui ne sont atteintes qu'en second lieu et, comme nous l'avons expliqué, d'une manière très indirecte.

En outre, l'intelligence puise ses déterminations dans le sens. Si ces déterminations sont vagues, l'intelligence n'en peut tirer que des vues très générales. Présentez-lui un objet, elle ne verra d'abord qu'un être et un corps, sans préciser davantage ; ce n'est qu'ensuite qu'elle pourra reconnaître si cet être est vivant ou non, animal ou végétal, singe ou homme, etc.

L'intelligence, comme le sens, débute donc par des notions générales.

Mais s'il s'agit de la connaissance complète formée de tous les éléments qui composent une perception dans son intégrité naturelle, la question se pose autrement. La première chose que nous connaissions nettement est certainement le particulier : c'est de lui que nous tirons ensuite par l'abstraction logique les connaissances générales explicites. Le particulier est ainsi placé sur la limite de deux processus. Il est le couronnement du processus spontané qui constitue, par le concours des éléments sensibles et rationnels, la perception totale ; il est la base du processus réfléchi qui développe la perception et en tire les conséquences.

Nous voici arrivés au bout de notre tâche principale. Nous avons distingué les divers éléments qui constituent une perception, nous les avons étudiés chacun à part, puis nous avons montré comment ils se réunissent et se compénètrent. Plus d'un lecteur, sans doute, aura trouvé cette théorie bien compliquée. Pourquoi ne pas s'en tenir à la théorie moderne? Elle est si simple : l'âme, émue par le jeu des organes, forme les images du sens ; elle y joint quelques notions qu'elle possède préalablement en elle-même ; à l'aide de ces images et de ces notions elle élabore toutes les autres connaissances. Cela est clair ; cela se conçoit sans beaucoup d'études; cela suffit pour établir la supériorité de l'âme et sa nature immortelle.

Malheureusement, les solutions les plus simples ne sont pas toujours les plus vraies. Nous ne nions pas qu'au fond la nature ne soit très simple. Quand le progrès des sciences a amené quelque grande découverte, on reconnaît presque toujours que la nature a employé des moyens fort simples. Mais, si les moyens sont simples, les applications sont parfois singulièrement complexes. La simplicité réelle que nous constatons n'est presque jamais celle que nous avions supposée d'abord. L'unité du plan divin est placée très profondément; nous ne pouvons nous en rendre compte que par des recherches longtemps poursuivies, et nous nous exposons à de fortes méprises en voulant introduire une unité hâtive et une simplicité artificielle.

Ce qui importe, ce n'est pas que nos théories soient simples, c'est qu'elles soient vraies; c'est qu'elles représentent exactement la nature des choses. A ce point de vue, aucune théorie ne peut, croyons-nous, rivaliser avec celle de S. Thomas. Elle n'est, pour ainsi dire, que le décalque des faits. Sa terminologie démodée peut faire croire à des complications systématiques ; mais allez au fond, vous reconnaîtrez que le Docteur angélique suit de très près l'expérience ; il ne fait que la mettre en formules.

Il est d'expérience, n'est-ce pas? que nous n'avons aucune idée sans l'intervention de la sensation. La sensation est le point de départ nécessaire de toute l'évolution intellec-

tuelle. Il est facile d'indiquer à toutes nos idées une origine sensible. Mais il n'est pas moins facile d'indiquer en elles des conditions d'universalité et de nécessité dont la sensation ne suffit pas à donner la raison. En présence de faits si complexes, comment établir une doctrine simple ? Ce ne pourrait être que par une méthode à laquelle S. Thomas n'a jamais voulu se plier, et qui consiste à sacrifier une partie des faits. S. Thomas ne savait pas fermer les yeux sur les conditions embarrassantes d'un problème ; il les a toutes comprises dans sa magnifique psychologie. C'est pourquoi elle est compliquée; c'est pourquoi, aussi après cinq siècles, sa théorie est encore la meilleure et la plus complète que l'on puisse proposer.

Nous avons cherché à en donner une idée juste. Notre principe a été de nous appuyer sur les textes en leur donnant toujours un sens rationnel et conforme aux faits que le grand docteur avait comme nous sous les yeux. Ce que nous avons cherché à mettre surtout en relief, c'est le rôle important de l'intelligence dans l'acte de perception. Presque toujours on représente l'intelligence comme survenant après l'acte de perception et en tirant ses idées. Cette manière de voir lui ôte toute portée, en lui ôtant toute base propre. Il ne faut pas confondre le travail premier et direct de l'intelligence avec le travail conscient de l'intelligence réfléchie. S. Thomas n'a pas entendu expliquer comment l'esprit développe les idées contenues dans les faits : ceci est affaire de logique, et non de psychologie. Il a voulu montrer comment dans le fait même l'intelligence perçoit l'universel, dont elle fera ensuite un si grand usage. Comme nous le disions en commençant ces études, sa méthode est analytique, et non pas historique.

Si nous avons bien établi ce point, il sera assez facile de résoudre une dernière et très importante question qu'un homme de ce siècle ne pourrait passer sous silence : je veux parler de la question, si controversée aujourd'hui, de l'objectivité de la perception. Nos ancêtres, gens simples, se confiaient bonnement à leurs facultés de connaissance, parce qu'ils avaient le sentiment que la nature les a faites pour voir. Depuis, il est survenu, paraît-il, des doutes, que cer-

tains penseurs affectent de croire sérieux. Les modernes veulent qu'on leur démontre qu'il est légitime d'user de sa nature, et ils mettent à cette démonstration des conditions qui la rendent singulièrement difficile. A l'aide des principes posés par notre saint docteur, nous croyons qu'il sera possible de répondre à toutes leurs arguties.

CHAPITRE XIII

DE L'OBJECTIVITÉ DE LA PERCEPTION.

Le problème de l'objectivité de la perception est devenu aujourd'hui le problème capital de la philosophie. On lui a donné une importance hors de proportion avec sa nature.

L'homme vraiment philosophe se confie d'abord aux tendances intimes de son être. Il reconnaît que « les aspirations primitives de nos facultés impliquent l'existence de leur objet[1] », que l'instinct qui le porte à chercher partout la vérité suppose la faculté d'y atteindre. Ceci admis, une curiosité scientifique très légitime pourra le porter à rechercher la manière dont l'esprit atteint à la vérité, les procédés qu'il emploie à cet effet et la valeur de ces procédés; mais, sûr de lui-même, il le fera tranquillement, à son jour, à son heure, à la place marquée par l'enchaînement naturel des problèmes, sans jeter un doute inquiétant sur les fondements mêmes de l'intelligence.

Telle n'est pas la marche que l'on suit aujourd'hui. On a fait de cette question une difficulté aiguë, qu'on prétend résoudre avant de se confier à aucune affirmation. On veut que l'homme, ne sachant rien de précis, et ne tenant aucun compte de ce qu'il sait, trouve moyen de se montrer à lui-même qu'il peut savoir quelque chose. Un penseur ne peut plus ouvrir la bouche sur un sujet quelconque sans se heurter à cette impertinente question : Etes-vous sûr, au moins, d'avoir le droit d'affirmer une vérité ?

Mais, insensés, si vous ne pouvez rien affirmer, de quoi vous sert l'intelligence ? Ce n'est plus qu'un jeu, une phan-

1. Mgr Van Weddingen, *Les bases de l'objectivité de la connaissance*, p. 147.

tasmagorie. C'est pire qu'un jeu : en jouant, du moins, on ne se trompe pas soi-même, on sait qu'on se donne un passe-temps; tandis que l'intelligence a bien, quoi qu'elle prétende, la volonté de se prendre au sérieux. Jamais on n'arrivera à l'empêcher de croire à elle-même ; si c'est une illusion, elle est inévitable. L'intelligence ne peut se nier sans se donner un démenti à elle-même, affirmant intrépidement qu'elle n'a le droit de rien affirmer.

Il n'est pas, d'ailleurs, un de ces docteurs, un Berkeley, un Hume, un Fichte, et d'autres plus récents, qui dans la pratique ne soit aussi certain que nous de tout ce qui le touche ; il n'en est pas un qui se prenne pour une apparence de professeur touchant une apparence d'argent pour parler devant une apparence d'auditoire. Abordez-les, vous verrez au contraire qu'ils se prennent très au sérieux, et sont fort inquiets d'une apparence de contradiction. Mais, en philosophie, il semble que le sens commun ne soit plus de mise. Parce que la spéculation transcendante ne touche pas directement à la pratique, on se croit libre de mettre de côté les règles indispensables dans la vie réelle. On soulève une foule d'objections comme il est facile d'en soulever sur toutes choses ; et beaucoup de gens s'y laissent prendre, n'appréciant pas les conséquences de ce dévergondage de la pensée.

Force est donc d'examiner ces questions, d'essayer de dissiper les nuages amoncelés, et de chercher à remettre la raison humaine sur son aplomb.

Au fond, toute certitude est liée à celle de la perception ; et le premier travail à faire, pour dissiper les doutes, est de montrer dans la perception l'origine de toutes les notions transcendantes. C'est, du reste, l'esprit de la philosophie péripatéticienne, d'admettre que dans le fait perçu nous trouvons un type des notions supérieures et des principes essentiels qui s'y rattachent. Il n'y a que l'être réel qui puisse nous renseigner sur les conditions constitutives de l'être. Toute notion puisée dans la vue de l'être réel est par là même légitime et légitimement applicable à l'être réel. Il faut donc ramener d'abord toutes les idées abstraites dont on dispute à leur origine concrète. C'est un travail que nous

avons essayé nous-même pour plusieurs notions [1]. Entre des mains habiles, ce travail doit réussir. Pour la plupart des hommes, cette démonstration sera suffisante ; car tout le monde, au fond, croit à ses perceptions ; et quand on se laisse prendre à un doute sur une notion fondamentale, c'est qu'on a perdu de vue le lien qui la rattache à la perception.

En outre, le fait perçu sert de premier anneau à la chaîne de nos raisonnements. Tout est fondé sur la réalité de ce premier fait. Si nous ne connaissions aucune réalité, si aucun phénomène n'avait d'autre être que d'apparaître, toutes nos conceptions se perdraient dans le vide, toutes nos déductions ne seraient que des coups de sonde lancés au hasard dans l'abîme immense des possibilités.

Tout repose donc, en définitive, sur la valeur de nos perceptions.

Mais, précisément, dans les derniers siècles cette valeur a été attaquée. On a cru remarquer que tout n'est pas conforme à la réalité dans nos perceptions sensibles. On a été conduit à mettre en doute la conformité de certaines sensations avec les qualités réelles du monde extérieur. Plusieurs se sont alors imaginé que le monde lui-même ne serait qu'une illusion et n'aurait de réalité que par la sensation. Ce n'était nullement logique. Si la science, en effet, démontre que telle qualité physique est autre dans les corps qu'elle n'apparaît dans la sensation, cela même implique l'existence des corps. Mais l'esprit humain se conduit souvent moins par la logique que par une tendance irréfléchie à appliquer partout une idée qui a réussi dans quelque circonstance. Une perception se rencontre qui n'est pas conforme au réel : pour certains penseurs, toute perception est dès lors condamnée.

Des philosophes éminents ont essayé de sauver le monde extérieur en recourant au principe de causalité. Mais d'autres philosophes ont attaqué ce principe et ont refusé d'y voir autre chose qu'un postulat. La conséquence ne peut valoir

1. *Cause efficiente et cause finale.* Paris, 1889 (Bureaux des *Annales*).

plus que le principe ; l'existence du monde ne serait plus dès lors qu'un postulat.

D'ailleurs, le principe de causalité ne se fonde bien que sur l'expérience interne. Or l'expérience interne elle-même a été contestée. Cela devait être. Quand on doute, théoriquement du moins, du monde extérieur, qui s'impose avec une telle force, pourrait-on longtemps accorder confiance au monde intérieur ? Des philosophes récents en sont venus à nier le témoignage intime lui-même. L'âme, pour eux, n'est plus ce qu'elle nous apparaît. Son acte nous paraît simple, en réalité il est complexe ; il nous paraît libre, en réalité il est rigoureusement déterminé ; il nous paraît l'effet d'un sujet vivant et actif, en réalité il est la résultante passive d'un enchevêtrement infini de phénomènes. Notre propre fond nous échappe, et notre moi, s'il y a un moi, se perd dans l'abîme de l'inconnaissable.

Ainsi tout est envahi par le doute, la philosophie n'a plus où poser le pied. Tout s'est évanoui sous le travail dissolvant d'une école qui s'imagine que c'est être logique que de pousser un principe jusqu'au bout, sans tenir compte d'aucun autre principe, et qui ne s'est pas arrêtée devant cette observation si juste de M. Evellin, que, si le sens commun a pu accepter certaines rectifications et même certains démentis, il est une chose qu'il n'acceptera jamais, c'est d'être démenti en tout [1].

Tous ces doutes sont sûrement des arguties de sophistes ; on le reconnaît de suite à ce qu'ils n'ont aucune prise sur notre sentiment pratique du réel. Mais, dès que nous nous éloignons du terrain solide des faits, ils inquiètent la pensée. Ils ont pour résultat nécessaire de rendre impossible toute croyance solide et toute philosophie sérieuse : il faut donc s'en débarrasser. Mais comment s'en débarrasser ?

Le seul moyen nous paraît être de remonter aux origines mêmes de ces doutes, d'étudier à fond le fait de la perception, de chercher où, comment et pourquoi certains points peuvent être contestés, pourquoi d'autres restent, quoi qu'on

1. *Revue philos.*, juillet 1889.

fasse, incontestables. Nous pourrions alors tracer une limite suffisamment exacte, faire au scepticisme scientifique sa part, et lui dire : Vous avez pu ébranler ceci, mais vous ne sauriez toucher à cela.

Après avoir étudié, avec S. Thomas, le fait de perception, il nous semble être en meilleure position pour tenter cette étude. Nous allons l'essayer, en suivant le même ordre auquel nous nous sommes attachés pour nous rendre compte d'une fonction si importante. Nous rechercherons d'abord quelle garantie d'objectivité nous donne la sensation, puis quelle certitude présente l'acte intuitif de l'intelligence. Nous pourrons ensuite déclarer, comme conclusion, la vraie valeur de la perception prise dans son ensemble.

En étudiant le sens de la vue, nous avons relevé les différences notables qui séparent la théorie moderne de la sensation de la théorie ancienne. Nous avons réservé jusqu'ici la plus importante de ces différences, à savoir que, dans la théorie ancienne, l'espèce sensible ou image est exactement conforme à l'objet, tandis que dans la théorie moderne elle ne lui est point semblable. Toutes nos sensations, notamment les sensations visuelles qui servent plus particulièrement à caractériser les corps, apparaissent aux physiciens modernes comme des réactions *sui generis*, provoquées par des chocs, des mouvements ou des altérations chimiques, œuvres des causes extérieures.

Nous l'avons dit bien des fois, la similitude est la condition essentielle de l'acte de connaissance. Il n'y a connaissance que là où la faculté s'assimile vitalement à un objet extérieur, et le vise en s'assimilant à lui. La théorie moderne semblerait donc retirer à la sensation le caractère de vraie connaissance. Toutefois, ce serait exagérer que d'en induire cette conclusion. Cette théorie, en effet, ne détruit pas complètement la similitude de la sensation et de l'objet. Elle lui laisse une similitude de proportion, en tant que la sensation répond au nombre, à l'ordre et à l'intensité des impressions. Il est certain cependant qu'elle détruit la portée de l'acte sensitif dans ce qu'il a de plus apparent et de plus caractéristique : à cet égard, il n'est donc plus objectif.

Quelle est la valeur de cette théorie ? Il est facile de dire qu'elle n'est qu'une hypothèse, hypothèse moins affirmée aujourd'hui qu'il y a quelques années, et qui d'ailleurs ne saurait prévaloir contre le sens intime. En réalité, il n'en est pas tout à fait ainsi. L'hypothèse, si hypothèse il y a, est fort inquiétante, car elle a pour elle des arguments et des expériences qui ont presque la valeur d'une démonstration. J'en ai déjà indiqué quelques-uns ; j'ajouterai ici, qu'en dehors de toute hypothèse sur la nature des qualités sensibles, et principalement de la lumière, les simples faits recueillis et constatés par la science suffisent à faire juger que les sens interprètent à leur manière les impressions produites sur les organes.

Il est un phénomène dont les anciens ne s'étaient jamais doutés : on l'appelle *daltonisme*, du nom du premier savant qui l'a observé sur lui-même. Il consiste dans l'incapacité de saisir certaines couleurs. Le daltonien voit les objets, mais il confond les couleurs les plus opposées, le rouge avec le vert, le jaune avec le bleu, etc. Il en est qui ne distinguent aucune couleur ; tous les objets leur apparaissent avec une teinte grisâtre. Nous avons indiqué ailleurs que cette singulière infirmité peut être attribuée à la paralysie de certains éléments de la rétine. Elle est très fréquente ; un sur soixante des individus examinés présente des altérations dans la perception des couleurs. Elle était néanmoins très difficile à constater avant que le hasard n'eût mis sur la voie. Phénomène tout intérieur, que n'accompagne aucune altération visible de l'organe, il ne peut être connu que par le témoignage du malade lui-même. Or celui-ci ne se doute pas de son état, habitué qu'il est à donner à ses sensations les mêmes noms que les hommes sains donnent à leurs sensations normales. Ce n'est que dans des cas très spéciaux, et par un examen très attentif, qu'il a été possible de constater combien le mode de perception de certaines personnes s'écarte de celui du commun des hommes.

Dans la théorie ancienne, ce phénomène est inexplicable. Si la couleur sentie est dans son caractère propre l'impression conforme d'une qualité des corps, on peut concevoir

que l'organe devienne incapable de la saisir ; mais comment concevoir qu'il puisse en saisir une autre qui ne lui est pas présentée? Le daltonien, pour qui le rouge et le vert se confondent, voit certainement, au moins dans la moitié des cas, une couleur qui n'existe pas. S. Thomas dit très justement que, tant que la faculté existe, elle ne peut s'égarer sur son objet propre [1]. Ici la faculté existe, elle agit: cependant elle se trompe. Faut-il donc admettre que son objet propre n'est pas de nous faire saisir une qualité extérieure, mais seulement de produire un certain acte au contact de l'extérieur ?

On nous dit : le daltonien est un malade, il ne faut pas juger des choses par les cas anormaux. Je suis bien fâché d'être obligé de répondre que de telles objections sont absolument contraires au véritable esprit scientifique. Sans doute, il ne faut pas confondre les cas anormaux avec les cas ordinaires, et leur donner la même autorité ; néanmoins, les cas anormaux indiquent clairement une chose, c'est que les altérations qu'ils manifestent sont compatibles avec la nature essentielle de la faculté. Puisque cette nature subsiste sous l'anomalie, elle doit être telle que l'anomalie soit possible. Les anomalies servent précisément à distinguer ce qui est essentiel ou non. Ce sont comme des expériences naturelles, qui mettent en relief telle condition aux dépens des autres et en font apparaître plus évidemment le caractère. Ne sont-ce pas des anomalies, qui ont mis sur la voie des lois les plus importantes de la nature ? Ne sont-ce pas les irrégularités du mouvement des planètes, qui ont obligé à rechercher les lois de la gravitation ? Ne sont-ce pas des maladies qui ont fait découvrir le rôle de diverses parties du cerveau ? On peut dire que la science ne s'est développée, n'a surpris tant de secrets qui échappent au vulgaire que par l'observation des anomalies.

Le daltonisme est bien une anomalie, mais cette anomalie montre précisément qu'il n'est pas essentiel à l'œil de se conformer à une qualité extérieure des corps.

1. « Manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum » (*Sum. theol.* I, 85, 6).

Il est, du reste, bien d'autres circonstances où l'œil voit une couleur autre que celle que nous jugeons d'ordinaire exister, sans qu'il soit possible d'invoquer aucune altération du milieu ou de l'organe. Il suffit que la perception se fasse dans des conditions qui déroutent nos associations accoutumées. Je pose un papier gris sur un fond rouge : ce papier me paraît vert. Je le regarde avec un tube qui me cache le fond : il continue à paraître vert. J'écarte le fond en conservant le tube : je le vois encore vert. Ce n'est qu'après avoir vu le papier seul et sans tube que je recommence à le voir gris [1]. N'est-ce pas une preuve palpable, de quelque manière que l'on veuille expliquer l'expérience, que l'œil tire beaucoup de son propre fond ? Les peintres savent combien chaque couleur réagit sur la couleur voisine et la modifie. Nos sensations dépendent de ce qui les accompagne et de ce qui les précède. M. Fol, le savant bien connu, avait fait, protégé par un scaphandre, des recherches au fond de la Méditerranée. Là tout avait une teinte bleuâtre. En sortant de l'eau, il fut très étonné de voir la verdure de la côte toute rouge. D'où venait ce rouge ? Ce n'était pas, assurément, une qualité sensible émanée de l'objet !

L'observation scientifique relève ainsi une foule de cas où les couleurs sont indubitablement subjectives, et cela, comme le remarquait un scolastique consciencieux, met un point d'interrogation sur les autres cas.

On fait, dans les classes de physique, une expérience assez amusante. Une image représentant un zouave est mise contre le mur : chacun sait que le costume du zouave offre des couleurs variées et très voyantes. On éclaire cette image avec la flamme du sodium, qui n'émet que des rayons jaunes. L'image apparaît toute noire ; les seules parties où il y a du jaune restent colorées. Ici l'objet est éclairé, il est visible ;

1. Cette expérience est due à M. Delbœuf. Si l'appréciation de la couleur dépend d'une différence d'action de la lumière sur les divers éléments de la rétine, on peut comprendre que cette différence se trouve quelquefois la même pour des modes d'excitation en eux-mêmes très différents. En tous cas, nous sommes ici complètement de l'avis de M. Fouillée, qu'on ne doit pas expliquer de tels phénomènes par des raisonnements inconscients (*Evolution des idées-forces*, p. 57).

cependant certaines couleurs ou qualités sensibles n'ont pas trouvé moyen d'arriver jusqu'à l'œil. Pourquoi cela ? Serait-ce que la couleur est dans le rayon plutôt que dans l'objet, et que la qualité sensible du corps ne consiste que dans l'aptitude à renvoyer le rayon d'une certaine couleur [1] ? Cette hypothèse est déjà fort différente de l'opinion purement scolastique ; elle admet, en effet, que la couleur sentie n'est point une propriété du corps lui-même. On ne peut cependant s'y arrêter ; une expérience très simple va nous montrer qu'elle n'est pas recevable,

Newton, le premier, imagina de faire passer un rayon de lumière blanche à travers un prisme de cristal. A sa grande surprise, le rayon en sortit dévié et partagé en rayons de couleurs diverses. Newton en compta sept ; en réalité, il y a une foule de nuances qui se résument en sept couleurs fondamentales. Réunissez ces rayons épars, ou simplement ceux que l'on appelle complémentaires : en les faisant passer de nouveau par un prisme, vous reconstituez le rayon de lumière blanche. Voilà donc des rayons qui, suivant qu'ils nous arrivent réunis ou séparés, nous donnent des impressions toutes différentes. Dans le premier cas nous avons du blanc, dans le second nous avons des couleurs diverses. Direz-vous que ces rayons, en passant par le prisme, y ont pris une couleur qu'ils n'avaient point d'abord ? Où l'auraient-ils prise : le prisme est transparent et incolore ? On ne peut dire non plus qu'ils ont changé de nature. C'est un axiome, en optique, que dans toutes ses déviations un rayon élémentaire conserve toujours son individualité. Elle dépend de l'état et de la température de la substance dont il provient. C'est précisément cette inaltérabilité qui nous permet, à nous qui vivons sur la terre, d'entrevoir la constitution chimique des astres, d'après la nature des rayons qu'ils nous envoient.

Ainsi, il nous arrive du soleil un rayon blanc formé de rayons élémentaires dont aucun n'est blanc. Je demande donc d'où vient cette sensation de blanc, qui n'est ni dans les

1. M. A. Farges, *Objectivité des sens externes*, 1re édit. p. 91 et suiv.

rayons constituants ni dans les substances qui les émettent. N'est-elle pas nécessairement subjective? Ou prétendrez-vous que le rayon total est vraiment et intrinsèquement blanc? Mais alors vous devrez supposer que les rayons qui l'ont formé étaient blancs aussi, puisqu'ils n'ont pas changé de nature : pourquoi donc les voit-on de couleurs diverses? Ces couleurs seront évidemment subjectives. Subjectivité dans tous les cas.

Vous direz que la réunion de toutes ces couleurs constitue le blanc. Je ne dis pas le contraire ; mais cette proposition n'a de sens qu'autant que vous voudrez affirmer que ces rayons réunis occasionnent la sensation de blanc. Dire qu'ils deviennent blancs en eux-mêmes, qu'un rayon rouge et un rayon vert réunis peuvent, sans changer de nature, former un rayon intrinsèquement blanc, ce serait un pur non-sens.

Voilà donc un cas fréquent, on pourrait dire continuel, où, sans anomalie, sans aucun trouble des organes, la nature offre une couleur indubitablement subjective.

Ainsi la couleur apparaît aux savants modernes comme un effet subjectif, un phénomène produit par le sens lui-même sous la variété des excitations. Ce que nous disons de la couleur, on peut le dire des sons, des odeurs, des saveurs, des températures, en un mot, de toutes les formes sensibles. On s'est habitué à considérer scientifiquement toutes ces formes comme des caractères non des objets, mais de la sensation elle-même.

Beaucoup de scolastiques croient nécessaire de combattre cette manière de voir ; plusieurs ont montré une subtilité très ingénieuse pour interpréter autrement les faits invoqués dans la science : nous ne croyons pas utile d'entrer ici dans l'étude de leurs arguments. Je doute qu'eux-mêmes voulussent les faire valoir, s'ils n'avaient pas, pour les proposer, une raison première et fondamentale : c'est qu'ils regardent la théorie moderne des sensations comme repoussée par le sens commun. Comment pourrions-nous croire spontanément à une qualité qui n'existerait pas? N'est-ce pas mettre en suspicion toutes nos convictions intimes ? Le scep-

ticisme leur paraît donc une suite nécessaire de la subjectivité des sensations, et ils jugent indispensable de lui ravir cette arme.

L'argument du sens commun nous paraît assez faible. Le sens commun a déjà été convaincu de bien des méprises. Il n'est qu'une première et vague indication de ce qui est vrai : cette indication a besoin d'être précisée ; la science a certainement le droit de réformer ses données par une expérimentation plus exacte. On n'y peut mettre qu'une condition : c'est que la science limite le sens commun de manière à se faire en définitive accepter par lui. C'est ce qui est arrivé plus d'une fois : par exemple, pour le mouvement de la terre ; le sens commun a fini par en prendre son parti. Or la théorie moderne de la lumière est au moins aussi bien établie que celle du système solaire.

Y a-t-il un danger réel de scepticisme dans la théorie moderne ? Est-il vrai, comme on l'a insinué, qu'elle soit une application d'opinions philosophiques erronées ? Si on recherche l'origine de cette hypothèse dans la science, on verra qu'elle est née d'une manière tout à fait indépendante des idées de Berkeley, de Kant et de Hume. Elle est sortie d'un effort pour interpréter certains phénomènes mystérieux ; et ses premiers auteurs connaissaient probablement à peine le nom des philosophes que nous venons de rappeler.

Certaines personnes semblent croire que, si on admet la subjectivité des espèces sensibles, c'en est fait de toute la philosophie traditionnelle. Nous pensons qu'elles ne se font pas une idée suffisamment exacte des principes de cette philosophie. Nous ne prétendons pas, assurément, que S. Thomas ait douté de la valeur objective des sensations. Il n'y avait de son temps aucune raison de suspecter la conformité des sensations avec leurs objets : S. Thomas y a cru, et devait y croire comme tout son siècle. Mais nous pensons qu'en dehors de cette question de fait, les idées de S. Thomas sur la valeur et la portée de la connaissance sensible sont parfaitement compatibles avec les vues des savants modernes.

Aristote et S. Thomas savaient parfaitement que l'objec-

tivité des sensations n'est point absolue. Ils connaissaient certaines exceptions. Si les exceptions connues alors s'expliquent par des troubles du milieu ou des maladies de l'organe, rien ne pouvait assurer que par la suite on n'en découvrirait pas d'autres. Il faut donc toujours admettre que l'usage naturel et spontané du sens est sujet à certaines méprises. N'est-ce pas déjà une chose assez étrange, qu'une faculté de connaissance qui manque son but assez fréquemment et dans ses actes les plus simples ? Ceci ne conduit-il pas à soupçonner que, si le sens est un instrument de connaissance, il n'est élevé à cette fonction supérieure que par des circonstances étrangères à sa nature propre ?

Prenons garde d'exagérer les opinions d'un auteur, sous prétexte de les défendre : c'est ce qui est arrivé plus d'une fois aux modernes disciples de S. Thomas. J'ai vu affirmer brutalement, dans un traité scolastique, que l'œil voit l'objet où il est. L'auteur avait sans doute oublié que S. Thomas fait de la situation de l'objet un sensible par accident, sur lequel il y a quelquefois méprise : « La vue se trompe, dit-il, si elle veut juger par elle-même quel est l'objet coloré et où il est [1]. » Ainsi le grand docteur, bien qu'il ne connût pas les expériences modernes, avec un profond sentiment de ce qui est juste et possible, ne réclamait pour la vue que l'impression même de couleur.

On répète continuellement, comme un axiome posé par S. Thomas, que le sens saisit les choses comme elles sont ; *apprehendit res ut sunt.* Je me reporte aux différents endroits où cette expression a été employée, et je la trouve presque toujours accompagnée de quelque restriction. S. Thomas nous dit, par exemple, que le sens est vrai en tant qu'il saisit les choses comme elles sont [2], ou bien que le sens saisit ce qui est s'il n'y a empêchement ni dans le milieu ni

1. « Decipitur visus si velit judicare per ipsum quid est coloratum aut ubi sit » (*Comment. de an.* 2, 13).

2. « Veritas... est in sensu... in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, quod contingit eo quod apprehendit res ut sunt » (*Sum. theol.* I, 17, 2).

dans l'organe [1]. Ce ne sont pas là des déclarations de principe; ce sont de simples applications d'une vue que l'on n'avait alors aucune raison de croire inexacte. Le Docteur angélique n'entendait nullement nier qu'il y eût des cas où les sens nous trompent; il remarquait seulement qu'ils ne nous trompent jamais sur le fait même de la sensation : « Les sens nous informent, dit-il, suivant la manière dont ils sont affectés, et parfois il arrive qu'ils sont affectés d'une manière différente de l'état physique de l'objet. Nous nous trompons alors par rapport à l'objet, mais non par rapport à la sensation elle-même [2]. » Un moderne parlerait-il autrement ?

Quelle différence y a-t-il donc entre cette théorie et la théorie moderne, sinon que celle-ci généralise un cas parfaitement connu du saint docteur ?

Mais admettons que le sens reproduise exactement les qualités extérieures des objets : cela lui confère-t-il une véritable certitude et une véritable objectivité? En aucune façon ; c'est un point très remarquable de l'enseignement de S. Thomas, que le sens n'engendre par lui-même aucune certitude. Sans doute, S. Thomas dit que le sens est vrai quand il saisit la chose telle qu'elle est. Mais comment est-il vrai ? Il est vrai seulement comme toute chose est vraie, quand elle est ce qu'elle doit être, quand elle réalise le type et remplit le rôle que le Créateur lui a assigné [3]. Le sens qui se conforme à son objet est vrai comme l'or est vrai quand il a bien la nature de l'or. C'est là la vérité métaphysique, et non la vérité psychologique, la vérité connue et sentie, la seule dont il puisse être question à propos de la

1. « Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in medio vel in organo » (*De verit.* 1, 12).

2. « Per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio quo judicamus sentire aliquid ; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit, et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire » (*Sum. theol.* I, 17, 2).

3. « Veritas igitur potest esse in sensu ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente » (*Sum. theol.* I, 16, 2). — « Cum omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ » (*Ibid.*). — « Res naturales dicuntur veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina » (*Sum. theol.* I, 16, 1).

certitude. Les modernes, eux aussi, peuvent dire que le sens est vrai de cette manière, quand, n'étant point altéré par la maladie, il donne l'image qu'il doit donner. Le sens qui me donne une sensation de rouge sous l'impression de rayons d'une certaine longueur d'onde est vrai, parce qu'il fonctionne suivant sa nature ; le sens qui me donne une sensation de rouge en l'absence de tout rayon approprié, comme dans l'hallucination ou l'hypnotisme, est faux, parce que son fonctionnement est anormal. Que conclure d'une telle vérité, qui n'est, à bien parler, qu'une vérité matérielle ? La vérité dont nous avons besoin, c'est celle qui est reconnue et appréciée comme telle. Celle-là, S. Thomas la refuse expressément au sens. Il en fait un privilège de l'intelligence [1].

Par quelle distraction quelques auteurs ont-ils donc pu avancer que S. Thomas admet deux évidences, l'évidence sensible et l'évidence intellectuelle, et les met sur le même rang?

Ainsi, supposez le sens en parfaite conformité avec l'objet : il se trouve qu'il le voit comme il est ; mais il n'en sait rien. Cette vue exacte ne lui sert de rien, par rapport à la vérité et à la certitude. Et S. Thomas en donne une excellente raison : c'est que le sens ne connaît point sa nature, et qu'il ignore, par conséquent, si elle est de donner la vérité sur les choses [2].

S'il en est ainsi, on voit qu'il est d'une importance secondaire que les formes produites par le sens répondent plus ou moins exactement à la réalité des choses. Le sens n'en possède ni plus ni moins la vérité. Il n'est qu'un instrument aux mains de l'intelligence, et c'est à l'intelligence à apprécier la valeur de cet instrument [3], qui peut être suffisant, sans

1. « Veritas potest esse in sensu ut in quâdam re verâ, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio autem intellectus est verum ut cognitum. Hanc veritatem nullo modo sensus cognoscit » (*Sum. theol.* I, 16, 2).

2. « Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus » (*De verit.* I, 9).

3. « Intellectus sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus afferuntur » (*De verit.* 1, 11).

être sûr de tout point. Et, remarquez-le bien, l'intelligence juge ici d'une autre faculté ; elle n'en juge point à proprement parler par l'intuition de la conscience, mais comme elle juge des choses extérieures à elle-même, par les principes qu'elle possède et les effets qu'elle entrevoit. Nous avons vu que l'intelligence n'arrive à connaître la nature de l'âme, qui est cependant son propre sujet, que par une recherche attentive : il en est de même, à plus forte raison, de la nature de la sensibilité. La connaissance que l'esprit peut en avoir est toujours l'œuvre d'un travail plus ou moins spontané. Cette remarque suffit à expliquer comment son jugement sur la vérité de la perception sensible n'est pas absolument irréformable, et comment il se peut que, suivant les époques et suivant les circonstances, on ait attribué aux sens une conformité qu'une autre époque ne tient plus pour assurée.

Toute certitude vient donc de l'intelligence, qui est l'instrument propre de la science [1]. C'est elle qui juge et contrôle le sens ; et ce contrôle dépend de l'étendue de ses connaissances. L'enfant qui voit un bâton courbé dans l'eau, croit d'abord que le bâton s'est brisé. Plus instruit plus tard, il saura que cette brisure n'est qu'une apparence et d'où vient cette apparence. Le sauvage qui voit sa figure dans un miroir, croit d'abord voir un autre homme ; ce n'est qu'après vérification qu'il s'aperçoit de son erreur. Il y a donc progrès dans l'appréciation de la perception sensible, et nous n'avons aucune raison de croire que la porte soit fermée à des progrès ultérieurs. Le sens commun pourra en gémir ; il s'y fera peu à peu. Depuis longtemps déjà il a dû reconnaître que la sensation donne parfois des indications qui, matériellement interprétées, trompent l'intelligence ; alors on la dit communément fausse [2]. Chose singulière, elle peut être à la fois vraie de la vérité métaphysique et fausse de la vérité psychologique. Quand je vois le soleil grand d'un

1. « Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum » (*De verit.* 11, 1).
2. « Cum quandoque repræsentet ei rem aliter quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur in quantum natus est facere falsam existimationem » (*De verit.* 1, 11).

demi-pied, ma sensation est vraie ontologiquement, car elle est ce qu'elle doit être ; mais elle est fausse psychologiquement, car elle m'induit à une notion provisoirement inexacte de l'état réel de l'objet. La science a su tourner la difficulté ; elle mesure le soleil par le nombre de degrés qu'il occupe dans le ciel. Cette mesure est exacte à la fois au point de vue sensible et au point de vue intellectuel. Il ne reste qu'à évaluer la grandeur du degré à une distance déterminée.

Le sens n'a donc point d'avis à donner ni sur la certitude ni sur l'objectivité des êtres : c'est l'affaire de l'intelligence d'utiliser et d'apprécier ses renseignements. Toutefois il est bon de remarquer que, s'il ne peut décider avec autorité ce que les choses sont en elles-mêmes et si elles sont en elles-mêmes, il a une propriété qui imite l'objectivité et que beaucoup de penseurs contemporains, Alexandre Bain par exemple, ont confondue avec l'objectivité véritable. Il projette ses représentations à distance.

Nous avons vu ailleurs par quel mécanisme, pour ainsi dire automatique, le sens atteint à la notion de distance. C'est à l'aide du mouvement même des organes. Le sentiment du mouvement à faire pour se mettre en rapport avec l'objet se lie dans le sens avec la représentation sensible. Selon l'étendue de ces mouvements, nous assignons à l'objet une place par rapport aux autres représentations, et plus particulièrement par rapport à notre propre corps. Cette place constitue la distance ; elle est déterminée par le nombre d'objets à parcourir pour aller de l'un à l'autre. L'œil n'a par lui-même qu'un sentiment vague de la distance, mais il embrasse beaucoup d'objets à la fois ; le tact a un sentiment plus précis, mais il ne peut saisir ensemble qu'un très petit nombre d'objets. Par l'association des deux sens, nous acquérons une appréciation nette et complète des choses. Nous embrassons à la fois une foule d'objets, et nous-mêmes au milieu d'eux, dans des positions respectives, qui ne sont pas toujours les positions réelles, qui d'ordinaire toutefois sont suffisamment exactes [1].

1. « Circa sensibilia per accidens vel communia decipiuntur sensus »

Cette propriété du sens complète pour l'animal la connaissance pratique de l'univers. Elle sépare de lui l'image, elle la reporte, approximativement du moins, à la place que l'objet occupe en réalité. Elle la projette sur l'objet même de manière à ne faire plus qu'un avec lui. L'animal a ainsi la notion de ce qui est attaché à son corps, de ce qui en est séparé. Il sait quels mouvements et combien de mouvements faire pour se mettre en rapport avec tel objet. C'est une sorte d'objectivité sensible qui place les images sensibles hors des organes, de même que l'intelligence distingue de soi les objets qu'elle vise. Elle prépare et facilite la notion de l'objectivité réelle. Que l'intelligence s'applique à un système sensitif ainsi développé, spontanément elle attribue aux objets la position relative des images dont elle a tiré ses notions. Cette localisation première est naturelle ; elle est aussi légitime, tant que certains indices ne sont pas venus nous prévenir que les rapports des sens ne sont pas toujours infaillibles.

Telle est la perception sensible, étrangère par sa propre nature à la certitude, n'ayant que des indications approximatives, toujours relative, et n'atteignant qu'à une objectivité apparente, et pour ainsi dire matérielle. Par elle-même elle est incommensurable à la vérité ; elle est d'un autre ordre ; elle justifie la plupart des défiances des idéalistes et des sceptiques. Mais, comme nous l'avons vu, elle n'est pas seule. Il y a, accolé à elle et pour ainsi dire soudé avec elle, un acte de perception intellectuelle. Examinons si, dans cet acte, nous pourrons trouver la certitude et l'objectivité vraie qui jusqu'ici nous ont échappé.

Dans les traités de psychologie, il est très rare qu'on envisage cet acte distinctement comme nous l'avons fait au cours de notre étude. En général, on ne parle de l'intelligence qu'à propos des données abstraites et idéales ; on ne considère son fonctionnement qu'au point de vue du développement logique des concepts : il semble qu'elle n'atteigne point des choses, mais seulement des notions. Il n'en était pas ainsi,

(*Comment. de an.* 2, 13). — « Judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia » (*De spirit. creat.* 10).

au XIII[e] siècle, pour ces docteurs éminemment réalistes qui, en dehors des excès d'un Guillaume de Champeaux, étaient habitués à voir dans l'universel métaphysique, *universale in essendo*, un élément actuel et réel de l'objet.

Nous avons vu quelle est à ce sujet la pensée de S. Thomas, et comment il attribue à l'intelligence une vue objective et intuitive des choses dans leur réalité. Nous avons rappelé plusieurs fois cette doctrine, en dehors de laquelle on ne peut se faire une idée exacte de la philosophie du Docteur angélique. Qu'on nous permette d'y insister encore : elle est fondamentale dans la question que nous examinons.

S. Thomas enseigne donc que nous saisissons les objets intelligibles par une ressemblance imprimée dans l'intellect ; mais il a soin de répéter à chaque instant que ce n'est pas cette ressemblance que nous voyons, nous voyons la chose elle-même. Il pensait, comme tous ses contemporains, que ce principe s'applique à la sensation aussi bien qu'à l'intelligence. Il le pensait certainement, mais je ne le vois nulle part entreprendre de le démontrer pour l'espèce sensible. Au contraire, pour l'espèce intelligible, il prouve expressément que ce n'est pas elle qu'atteint l'intellect, qu'elle n'est qu'un moyen d'atteindre l'objet [1] : autrement, dit-il, les sciences ne s'occuperaient que de notions, d'idées, comme Platon l'avait soutenu, tandis qu'en réalité elles s'occupent de choses qui existent hors de l'âme [2]. Comment s'occupent-elles de choses existantes, puisque S. Thomas a toujours enseigné qu'il n'y a pas de science des particuliers, puisque, d'un autre côté, il n'admet pas l'existence de l'universel à part des individus ? C'est précisément qu'il considérait l'universel, seul objet direct de la connaissance intellectuelle, comme une réalité existant hors de l'âme, mais existant seulement à titre d'élément intégrant de l'individu, où il est réalisé par son union avec les circonstances individuantes.

1. « Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus » (*Sum. theol.* I, 85, 2).

2. « Si ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima » (*Ibid.*).

De peur qu'on ne s'y trompe, le saint docteur a bien soin d'expliquer ce que veut dire : « voir une chose par sa ressemblance ». Il y a deux manières, dit-il, de connaître une chose par une autre. La première manière est quand on atteint un objet à l'aide d'un autre objet déjà connu : ainsi, quand nous voyons l'image d'un homme dans un miroir, nous connaissons d'abord l'image, et par cette image nous avons une idée de l'individu dont elle est la ressemblance. La seconde manière de voir une chose par une autre est très différente ; c'est quand nous connaissons une chose par son espèce (nous dirions aujourd'hui par son idée). Cette seconde manière donne une connaissance immédiate, tandis que la première ne donne qu'une connaissance discursive[1]. Le Docteur angélique revient continuellement sur cette pensée, que voir une chose par son espèce intelligible, c'est la voir en elle-même, c'est la voir elle-même[2]. L'espèce, en effet, n'est pas, comme l'ont compris des penseurs mal informés, une image physique ayant son existence propre et ensuite semblable à l'objet ; c'est, ainsi que nous l'avons établi, une ressemblance purement intentionnelle, qui consiste uniquement dans le caractère conforme à l'objet de l'acte qui vise l'objet, et qui n'existe dans sa réalité intelligible que par le fait même que l'acte vise l'objet.

S. Thomas considère donc l'acte de l'intelligence comme essentiellement objectif. Lorsqu'il dit que l'intelligence a pour objet propre l'essence des choses, gardez-vous bien d'entendre que l'intelligence se ferait en elle-même une idée plus ou moins exacte de cette essence[3] ; il faut comprendre que l'intelligence voit cette essence elle-même, dépouillée

1. « Cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter, uno modo sicut cognoscere unum cognitum per alium cognitum, alio modo sicut cognoscitur aliquid per speciem qua cognoscitur. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo » (*De anima*, 7).

2. « In se ipso cognoscitur aliquid quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili » (*Sum. theol.* I, 14, 5).

3. « *Quod quid est* est primum objectum intellectus » (*Comment. de an.* 31). — « Proprium objectum intellectus est *quod quid est* » (*C. gent.* I, 58).

assurément de ses caractères individuants, mais cependant actuellement réalisée et actuellement présente hors de l'âme[1].

A ce point de vue, si étranger aux philosophes modernes, tous plus ou moins nominalistes, on comprend facilement que l'intelligence, à part du sens, ait une objectivité propre. Elle voit elle-même un objet, un objet réel et extérieur. Elle le déclare extérieur par cela même qu'elle déclare qu'il est en lui-même. L'objectivité est essentielle à l'intellect, elle est indissolublement liée à son mode d'action. Du moment qu'il a en propre de considérer l'objet comme un être, une réalité en soi, il le considère par là même comme quelque chose d'objectif, quelque chose qui a une valeur indépendamment de l'acte par lequel il est connu.

Nous pouvons donc être très faciles aux concessions sur la perception purement sensible. Ceux qui ne voient dans la perception qu'un fait de sensation, peuvent croire que tout est perdu, si la sensation n'est pas rigoureusement exacte ; ceux qui sous l'image du sens savent distinguer la perception du fait intelligible, savent que rien n'est compromis.

C'est très bien, pourra-t-on dire, mais cela prouve seulement que l'intelligence est fatalement déterminée à considérer un terme comme objectif. On aurait pu le conclure du seul nom d'« objet », qui est donné à ce terme. Nul doute qu'elle ne considère cet objet comme une réalité distincte. Mais en a-t-elle le droit ? comment peut-elle s'assurer que son acte, qui est en elle-même, est conforme à son objet, qui est au dehors?

Telle est la grande objection des modernes. S. Thomas ne l'avait prévue sans doute que vaguement ; cependant il va nous fournir une réponse aussi décisive qu'imprévue.

Nous ne connaissons, disent les sceptiques, la réalité des choses que par nos idées et par l'opération de notre faculté de connaissance. Comment donc être certain que cette faculté a bien la portée que nous lui attribuons ? Qui nous dit qu'elle est un témoin fidèle, qu'elle nous rapporte non

1. « Id quod intelligitur primo est res » (*Sum. theol.* I, 85. 2).— « Sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam » (*Ibid.*).

pas ce qui peut convenir à nos besoins, mais ce que la chose est en elle-même ? Vous essaieriez en vain de le prouver ; vous tomberiez nécessairement dans un cercle vicieux. Vous ne pouvez comparer l'idée à la chose, pour vous convaincre de leur concordance ; vous ne connaissez la chose que par l'idée. D'ailleurs, toute preuve que vous donneriez serait donnée par l'intelligence, or nous l'avons déclarée suspecte : comment pourrait-elle établir sa véracité, sinon par les principes mêmes qu'elle possède et dont la véracité est contestée ? Le témoin soupçonné peut-il être admis à déclarer la sincérité de son propre témoignage ? L'intelligence ne peut donc se justifier elle-même ; dès qu'elle a pu être accusée, elle est par là même condamnée.

Telle est l'insidieuse objection proposée par la critique contemporaine, fruit d'un raffinement excessif de l'esprit d'abstraction. Ecoutons la réponse du Docteur angélique.

S. Thomas conviendra très bien que nous ne pouvons comparer les idées aux objets ; aussi n'essaie-t-il pas de ce moyen. Il conviendra également que, si l'intelligence est suspecte, toutes ses idées, tous ses raisonnements sont frappés de suspicion : mais est-elle vraiment suspecte ? S. Thomas recourt à la connaissance que l'intelligence a de sa propre nature. Cette nature lui apparaît immédiatement comme véridique. Assurément, quand vous avez affaire à un témoin douteux, vous êtes obligé de vérifier ses dires, de les rapprocher des autres faits fournis par l'enquête. C'est seulement en cas de conformité parfaite que vous vous fiez à ce témoin. Mais si vous avez à faire à une personne d'une sincérité absolue, vous n'avez pas besoin d'enquête, vous vous confiez en elle tout d'abord. Tel est précisément le cas de l'intelligence. L'intelligence sait que sa déclaration est recevable, parce qu'elle connaît sa propre nature. Elle sait que cette nature est d'être conforme aux choses, pour les voir en se conformant à elles [1]. Si cette conformité n'existait pas, sa condition essentielle ferait défaut. Une intelligence qui ne

1. « Cognoscit naturam suam ut rebus conformetur » (*Sum. theol.* I, 16, 2).

connaît pas, qui ne voit pas, ce n'est plus une intelligence. Dès qu'elle agit, on peut donc s'en rapporter à elle. Car elle ne peut agir de son acte fondamental sans voir, et ce qui n'est pas ne peut être vu.

Il y a là une grande différence entre le sens et l'intelligence. Le sens ne connaît pas sa nature, ainsi que nous l'indiquions plus haut; il ne connaît la nature de rien; il n'atteint que des accidents extérieurs, mais non le fond des choses [1]. Aussi ignore-t-il sa valeur, et ne peut-il savoir si son rôle essentiel est ou non de présenter la réalité. Mais l'intelligence se connaît ; immédiatement après avoir agi, elle se replie sur elle-même et, comme elle est la faculté des essences, elle saisit sa propre essence, elle sait que cette essence est de reproduire intelligiblement la réalité [2]. Elle peut douter des conséquences de ce qu'elle a vu, ces conséquences reposent sur une élaboration qui est plus ou moins complète; elle ne peut douter de ce qu'elle voit, parce que voir est son acte premier et essentiel. Elle n'existe que pour voir.

Est-ce là une ingénieuse théorie de philosophie transcendante? Mais non : c'est la traduction exacte de ce que nous jugeons tous par la simple impression de notre nature. Quand nous voyons une chose, avons-nous le moindre doute ? Les sceptiques peuvent nous embarrasser par des raisonnements captieux : ou ils ne touchent qu'à des points secondaires, ou ils perdent leur peine. Ils ne nous convainquent pas, ils ne se convainquent pas eux-mêmes. Pourquoi? Parce que nous avons conscience que notre acte de connaître est tout tourné vers le dehors; il n'existe que par cette relation au dehors. Sans cette relation, il serait un pur non-sens. L'intelligence va droit à l'être, parce qu'elle sent

1. « Veritas non est in sensu sicut cognita a sensu, quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam » (*De verit.* 1, 9).

2. « Cognoscitur veritas ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra suum actum, non solum secundum quod cognoscit suum actum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quod cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur » (*De verit.* 1, 9).

qu'elle n'existe que pour saisir l'être. Tous vos arguments n'y feront rien. Un chimiste pourra me faire de beaux raisonnements pour me prouver que le pain n'est pas une substance nutritive; je ne pourrai peut-être pas lui répondre, mais je le laisserai dire, je mangerai mon pain, et je me sentirai nourri. De même, les criticistes pourront peut-être m'embarrasser de difficultés que je ne saurais résoudre, mais je continuerai de regarder et de voir. Eux-mêmes, une fois sortis de leur chaire de sophiste, feront tout comme moi.

Ce n'est pas entêtement; ce n'est ni instinct, ni foi aveugle ; c'est la vue claire que l'acte de l'intelligence est de voir, qu'il atteint la chose en elle-même, et la présente telle qu'elle est en elle-même. Nier qu'il l'atteigne, c'est lui ôter toute portée, toute signification, toute raison d'être.

Les critiques contemporains exigent pour la connaissance certaine que l'objet soit identique au sujet connaissant. C'est trop demander, dans beaucoup de cas ; mais ici la condition est parfaitement remplie. L'intelligence parle d'elle-même, elle déclare ce qu'elle a vu en elle-même : de quel droit accuserait-on son incompétence ? Croyons donc à l'intelligence, car elle voit en elle-même qu'elle est sûre de voir.

Nous sommes donc rassurés sur la fidélité de notre témoin. Nous savons qu'il est fidèle, et qu'il ne peut pas ne pas l'être. Quand il dit : je vois, il faut l'en croire, car il n'existe que pour voir, il n'agit qu'en voyant ; et s'il ne voyait pas, il n'agirait pas.

On nous demandera peut-être quels sont les objets que l'on voit avec une certitude absolue. Nous répondrons : ce sont les objets dont les formes intelligibles sont extraites des données sensibles, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Ces objets-là sont vus immédiatement, suivant la doctrine de S. Thomas, puisqu'ils sont vus par l'espèce qui leur est propre.

Ainsi l'intelligence voit d'abord l'être, puisque son acte est par lui-même la reproduction intelligible de l'être. Elle voit, comme nous l'avons noté, l'être réel, existant. Elle est certaine d'intuition qu'il y a de l'être.

Mais quel est cet être ? Comme nous l'avons marqué, l'in-

telligence ne peut saisir l'être actuel seul, d'une manière efficace ; elle doit saisir telle chose qui a l'être. Ces choses doivent être caractérisées par certaines formes générales extraites des données sensibles. L'intelligence voit la réalisation de ces formes. Elle voit immédiatement et objectivement qu'elle a affaire à des êtres multiples, passifs, en relation l'un avec l'autre, agissant sur les sens; en un mot, à ce que nous appelons des corps. Elle distingue ces corps d'elle-même, parce que, dès qu'elle réfléchit sur elle-même, elle distingue l'acte qui connaît de l'objet connu. Elle ne connaît sans doute immédiatement que des caractères phénoménaux, les seuls que les sens lui fournissent ; mais, comme l'être du phénomène est en même temps l'être de la substance, elle atteint par là jusqu'à l'être même substantiel.

Voilà des choses que l'intelligence connaît certainement et immédiatement, et sur lesquels on n'ébranlera jamais sa confiance.

Assurément, ces données restent un peu vagues, si l'on en retranche les précisions que fournit la sensibilité. Nous croyons voir le jour, parce que nous ne connaissons pas le vrai jour : en réalité, nous sommes ici-bas comme perdus dans une nuit obscure et couverte. A l'horizon les nuages s'écartent un peu et laissent passer une faible lumière : cette clarté indécise nous permet de voir l'espace peuplé d'objets divers. Nous savons qu'ils existent, nous n'en discernons que de rares traits ; mais ce peu que nous connaissons est de la plus haute importance. Nous le connaissons, en effet, avec une certitude absolue. Nous pouvons fonder sur ces données les principes premiers des sciences ; et ces principes, nous avons droit de les appliquer aux choses, puisque nous en avons trouvé l'origine et le fondement dans les choses. Ces principes nous permettent ensuite de contrôler la sensation même et de la justifier où elle doit être justifiée.

Il n'est donc pas absolument nécessaire que la sensation jouisse d'une objectivité véritable, pour assurer la certitude objective de la connaissance. Cela n'est pas nécessaire, parce qu'il y a au-dessus d'elle l'intelligence. Et si la philosophie traditionnelle enseigne que l'intelligence tire tout des

sens, cela ne veut pas dire que l'intelligence est réduite à croire les sens sur parole, mais qu'elle trouve dans les données sensibles les déterminations qui lui permettent de voir directement les choses par elle-même. Elle a son objet propre, sa certitude à elle propre, intuitive et objective. Elle voit immédiatement quelque chose que la sensation ne saurait voir, et elle le voit avec une évidence inébranlable.

Après avoir ainsi déterminé ce qu'il faut penser de l'objectivité de la perception sensible et de l'objectivité de la perception intellectuelle, il nous sera facile d'établir la valeur et la portée légitime de la perception totale.

La perception totale de l'homme est certaine et objective dans son fond, elle est faillible dans les détails.

Elle est certaine dans son fond, parce qu'elle enveloppe un acte intellectuel qui atteint immédiatement la réalité et sait que sa nature est de l'atteindre. Elle nous dit infailliblement que nous sommes entourés d'êtres, et d'êtres corporels.

Mais s'agit-il des détails, des caractères qui ornent, différencient ou individualisent tel ou tel être, alors elle est contestable. Nous n'obtenons en effet ces détails que par les sens, et les sens ne sont pas à l'abri de toute objection.

Ainsi, en présence de l'oranger, qui nous a tant de fois servi d'exemple, je sais de science certaine qu'il y a devant moi un être, que cet être est un corps, et même à certains caractères je reconnais ce que j'appelle un végétal. Cet oranger est-il le même que j'ai vu un autre jour ? a-t-il en soi telle couleur, telle odeur, etc. ? ou ces couleurs et ces odeurs n'existent-elles que par les impressions produites sur mes sens ? Ce sont des questions auxquelles les sens ne peuvent répondre, et dont l'intelligence ne peut juger que par les effets qu'elle remarque. C'est ici que l'idée de cause peut être heureusement employée. Elle produit alors une conviction d'autant plus solide qu'elle ne s'applique pas à quelque objet absolument inconnu, mais à un être réel, dont l'intelligence a par avance une connaissance impliquée dans l'acte même de perception.

C'est là ce qui distingue essentiellement la perception humaine de la perception animale. Celle-ci n'est que sensible,

et, comme telle, elle ignore absolument ce que c'est que certitude, ce que c'est qu'objectivité. Elle se borne à fournir à l'animal des images, qu'il place dans un certain ordre et vers lesquelles il dirige ses mouvements. Assurément, pour que le mouvement réussisse, il faut que l'image corresponde à une réalité ; mais l'animal est absolument incapable d'apprécier cette condition. Pour l'homme, au contraire, cette condition est fondamentale, parce qu'il a au-dessus des sens une intelligence avide de savoir, et qui se sert des sens eux-mêmes, quelquefois prématurément, comme d'un moyen de connaissance.

La manière de voir que nous exposons ici explique parfaitement comment le sens commun a vu tant de fois, sans en être ébranlé, démentir la valeur attribuée à certaines données sensibles. Le sens commun ne sait les choses qu'en gros. Il voit, et il est certain de voir, mais sans savoir exactement pourquoi il est certain, par quelle faculté, et quelles sont les limites de cette certitude. Il croit en bloc à ses perceptions. Vous contestez le moindre détail : il se récrie, il croit que tout est perdu. Mais bientôt il se tranquillise ; il arrive à comprendre qu'il peut se passer de ce détail, que le principal lui reste. Au fond, il n'a vraiment besoin que de ce principal. Il serait très difficile de faire ici un départ exact entre ce que le sens commun peut abandonner et ce qu'il doit nécessairement garder. Ce départ demanderait une profondeur et une sûreté d'analyse presque impossibles à l'homme tant que les circonstances ne l'ont point mis sur la voie. Mais on peut dire d'une manière générale, comme conséquence des considérations que nous avons exposées, qu'il ne faut pas s'émouvoir quand une image ou une forme sensible semble perdre sa signification objective. Quant à ce qui est de l'existence objective des corps et de leurs caractères essentiels, elle ne pourra jamais être niée autrement qu'en paroles.

La science tend à tout transformer en données intelligibles : il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle se défasse peu à peu de toutes les formes sensibles qui appuient la conception vulgaire des choses. Mais il y a, au fond de la perception,

un point central, une perception rationnelle, un élément purement intelligible dont elle ne saurait se défaire, qui, au contraire, est son premier fondement. Ce point est défendu contre toutes les attaques par le sentiment même de ceux qui voudraient l'attaquer.

C'est ce point que nous avons cherché, dans tout cet essai, à mettre en pleine lumière. Tout ce travail, qui approche de son terme, n'a eu qu'un but, indiquer ce qu'il y a d'intellectuel dans la perception sensible, ce que l'intelligence perçoit par elle-même, et quelles sont les connaissances qui lui sont absolument propres. Si notre théorie nous permet d'expliquer conformément aux faits, et en dépit des difficultés amenées par le progrès de l'expérimentation, une question aussi capitale que celle de l'objectivité fondamentale de nos perceptions, n'est-ce pas une contre-épreuve singulièrement probante qui confirme nos précédentes analyses ?

Après tout, si la manière complexe dont se fait notre perception nous expose à quelques méprises, cet inconvénient est largement compensé par des avantages incomparables. Que serait le monde pour nous, si nous étions réduits à ne voir que le dessin pour ainsi dire schématique de l'intelligence ? Notre science serait alors très certaine ; mais comme elle serait terne et froide ! Combien le monde nous paraît plus vivant, quand nous le saisissons avec la plénitude de nos facultés spirituelles et corporelles ! La nature n'est plus seulement une connaissance, c'est une joie ; ce n'est plus seulement une lumière, c'est un témoignage de la bonté du Créateur. Couleurs si belles, parfums si doux, saveurs si délicieuses des fruits, on me dit que vous n'êtes point des qualités des choses, mais seulement des formes sous lesquelles elles se manifestent à mes organes : peu m'importe ; vous m'instruisez, vous consolez mon exil, et vous me portez à bénir le Dieu qui a répandu tant de charmes sur mon séjour passager, qui m'a donné, dans sa magnificence, d'embellir tout ce que je touche.

Nous serions très heureux si cette étude trop incomplète, et dont nous sommes loin de nous dissimuler les lacunes, pouvait frapper quelques esprits sérieux, leur faire com-

prendre que toutes les difficultés ne sont pas résolues par les affirmations tranchantes du spiritualisme moderne, que l'on trouve dans notre grand docteur une doctrine plus compliquée sans doute, mais, en définitive, allant au fond des choses, qui ne sont jamais aussi simples que le souhaiterait notre paresse intellectuelle. Cette doctrine seule donne une réponse acceptable aux difficultés qui assaillent la philosophie contemporaine, et ces difficultés viennent surtout de ce que la doctrine a été oubliée. Ceux mêmes qui la rappellent aujourd'hui, se contentent trop souvent d'en faire un exposé matériel. Nous avons cherché à la saisir dans son fond, à l'expliquer de la manière où elle nous a paru donner la pleine et complète intelligence des faits. Notre interprétation n'est peut-être pas celle qui est la plus commune parmi les commentateurs de l'Ecole ; nous ne la croyons cependant pas opposée à leurs vues fondamentales. Si quelque disciple moderne de S. Thomas, dérouté dans ses habitudes, se sent porté à la rejeter d'abord, nous le prions, avant de la condamner, de l'examiner sérieusement. Notre interprétation donne-t-elle un sens clair et très acceptable à la doctrine ? est-elle conforme aux textes ? résout-elle convenablement les difficultés ? justifie-t-elle pleinement S. Thomas des reproches qui ont été adressés à son enseignement ? conserve-t-elle tous les avantages reconnus à la philosophie traditionnelle en écartant les objections de ses adversaires ? Si elle remplit toutes ces conditions, je ne vois pas ce qu'on peut désirer de plus.

CHAPITRE XIV

DU ROLE DES SENS DANS LA PENSÉE RÉFLÉCHIE. DE LA PAROLE.

Nous avons cherché à faire comprendre, d'après les enseignements de S. Thomas, la nature de l'acte de perception. Nous avons constaté dans cet acte la présence de deux éléments, l'un sensible, l'autre intelligible. Le second élément doit au premier une partie essentielle, sa détermination ; mais il n'en dérive pas tout entier : il a, par sa nature même, un fond spécial. De là une puissance et une fécondité qui l'élèvent infiniment au-dessus des sens.

L'union est donc très intime entre nos deux facultés. Devant la conscience, qui n'est point armée du scalpel de l'analyse, il semble n'y avoir qu'un seul acte de perception. En réalité, il y en a deux, mais étroitement unis, étroitement dépendants. Cette vérité est, du reste, reconnue par beaucoup d'auteurs récents, qui ont soin de distinguer entre la sensation et la perception, quoique d'une manière assez différente de celle que nous avons adoptée.

L'étude que nous nous étions proposée est ainsi terminée dans ce qu'elle avait d'essentiel. Nous avons mis en lumière, autant qu'il était en nous, l'intime union et la profonde distinction de l'acte d'intelligence et de l'acte de sensibilité dans l'acte total et fondamental de la connaissance perceptive. Mais ces deux facultés, si profondément solidaires, vont-elles maintenant se séparer ? L'intelligence, après avoir surgi au contact du sens, va-t-elle poursuivre seule sa glorieuse destinée ? ne conserve-t-elle pas inévitablement une certaine attache à la faculté qui l'a aidée à naître ? Après avoir constaté la dépendance originaire de nos deux principes de

connaissance, il nous a paru intéressant de dire quelques mots de leurs rapports ultérieurs. Ce sera, si l'on veut, comme un appendice, qui, sans être indispensable à l'exposé de notre sujet principal, complètera un des points de vue qui s'y rattachent intimement, celui des rapports de la sensibilité et de l'intelligence.

La perception est l'acte premier et essentiel de l'intelligence. C'est lui qui lui donne toute sa valeur. Tous les actes se rapportent à celui-là et se fondent sûr celui-là. On peut dire qu'ils ne sont que des rapprochements ou des analyses de perceptions : perceptions des choses en elles-mêmes, ou perceptions dans la conscience des idées ou traces laissées par les choses. L'évolution entière de l'esprit n'est qu'un travail sur les perceptions ; c'est par là seulement qu'elle a une valeur objective. Toute étendue corporelle est constituée par un ensemble de résistances, de même toute la trame de nos connaissances est formée d'éléments perçus.

Tant que nous nous sommes attachés à la perception des choses en elles-mêmes et dans leur réalité actuelle, l'élément sensible nous est apparu comme une partie indispensable de l'opération. L'intellect voit, sans doute, par sa propre vertu, l'être et l'élément intelligible de l'objet présent ; il ne le voit pas, toutefois, sans l'image dont il tire sa détermination actuelle. Mais il est un travail qui prend de plus en plus d'importance à mesure que l'intelligence se développe : c'est celui qui se fait sur les idées abstraites ou traces laissées par les choses dans la conscience. Assurément, lorsque nous méditons, lorsque nous faisons de la science, nous avons bien en vue les choses elles-mêmes ; mais le plus souvent nous ne les contemplons pas directement, nous contemplons l'idée qu'elles ont laissée en nous. Il serait même impossible, dans bien des cas, de faire autrement, puisqu'il s'agit de considérer à part, pour les mieux approfondir, des données qui dans la nature des choses sont profondément unies.

C'est là même qu'éclate toute la force et toute la supériorité de l'intelligence ; c'est là qu'elle envisage plus particulièrement les notions qui lui sont propres, qu'elle en dé-

veloppe toute l'utilité, et qu'elle s'élève de vérités en vérités jusqu'aux réalités purement immatérielles.

Dans ces nouvelles démarches, à quoi les sens pourraient-ils servir ? L'intelligence, une fois formée et pourvue de ses principes essentiels, une fois qu'elle a connu l'être et sa propre activité, ne peut-elle, contente de ces perceptions fondamentales, voler de ses propres ailes, en dehors d'une coopération souvent gênante ? Eh ! pourquoi ne le pourrait-elle pas ? N'a-t-elle pas sous la main tout ce qui lui est nécessaire ? ne connaît-elle pas par sa propre force l'universel, et même, dans une certaine mesure, le particulier ? n'a-t-elle pas son acte essentiel en elle-même et la conscience de cet acte ? Qu'elle abandonne donc cet auxiliaire inférieur : l'oiseau qui a pris son élan n'a plus besoin de toucher la terre.

Eh bien ! ce n'est point là la doctrine de S. Thomas. La doctrine formelle de ce grand maître, parfaitement conséquente avec ce que nous avons vu jusqu'ici, parfaitement conforme à notre expérience de tous les jours, est que, dans la vie présente, jamais l'intelligence ne peut s'isoler complètement des sens.

Nous avons remarqué plus haut que l'âme n'est pas incapable, par nature, de recevoir directement de Dieu ses espèces intelligibles, qu'elle est incapable seulement d'en tirer un parti satisfaisant, qu'un corps lui a été donné pour subvenir à cette lacune, en lui assurant le concours de la sensation ; mais nous avons ajouté que le fait même d'être dans un corps, de former avec le corps un seul être, lui rend impossible d'employer, même à la manière incomplète qui lui est propre, aucune forme qui ne serait pas tirée de la matière.

Cette nécessité suit l'homme dans les opérations que nous signalons ici ; elle le suit dans les opérations les plus elevées de la science. Aucune ne peut s'accomplir sans être accompagnée et appuyée par les opérations secondaires de la sensibilité. Le mode d'action suit le mode d'être [1], proclame

1. « Modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius » (*Sum. theol*, I, 19, 1).

la philosophie traditionnelle. N'est-ce pas l'être qui produit l'action et qui se développe dans l'action? Comment un être à la fois spirituel et matériel pourrait-il se développer sans porter avec lui son caractère matériel?

Cette nécessité est telle, qu'elle entraîne des maux réels. Pourquoi les chagrins de l'âme peuvent-ils user et détruire le corps? Pourquoi la plus belle intelligence peut-elle être annulée par l'infirmité des organes? L'auteur de notre nature le prévoyait ; mais il ne pouvait y remédier directement sans changer la constitution essentielle de l'être humain. Il a créé néanmoins cet être, sûr de tirer de ces difficultés mêmes un surcroît de gloire pour lui et de bonheur pour ses élus.

Mais, dira-t-on, cette nécessité théorique ne semble pas, en fait, aussi absolue. On voit l'être humain développer parfois isolément certaines facultés. Ainsi, dans le sommeil profond, la sensation est engourdie et la pensée se tait. Dans l'embryon avant sa naissance, il est vraisemblable que la vie végétative opère toute seule. Puisque, dans certains cas, les facultés corporelles peuvent marcher sans les facultés spirituelles, pourquoi celles-ci ne pourraient-elles quelquefois travailler isolément? Je sais des penseurs spiritualistes qui ont en effet cette opinion. Ils prétendent que, par un exercice constant et une méditation assidue, il n'est pas impossible d'arriver à user de l'intelligence sans le bagage encombrant des facultés matérielles, de voir en elle-même la pensée pure sans aucun accompagnement ni vêtement. Que ceci puisse arriver quelquefois dans les extases surnaturelles, je ne dis pas non ; mais dans l'ordre naturel je n'en connais aucun exemple. Cette manière de voir est certainement contraire à l'enseignement de S. Thomas d'Aquin, qui maintient partout l'impossibilité, pour l'esprit humain, de concevoir seul et sans le concours des sens tant qu'il n'existe pas seul.

Les exemples allégués plus haut n'ont point de valeur, parce que nos différentes facultés ne sont point dans les mêmes conditions. De soi, tout être tend nécessairement à se développer suivant sa nature entière ; mais il faut que le développement soit possible. Or il existe entre les facultés un ordre parfaitement constaté par S. Thomas. Certains actes

de la faculté inférieure sont la condition nécessaire de l'exercice de la faculté supérieure. C'est en ce sens que les puissances de l'âme dérivent l'une de l'autre[1]. On a quelquefois exagéré la valeur de ce théorème ; on a voulu en induire que la faculté inférieure est le sujet de la faculté supérieure. Comment S. Thomas eût-il pu avoir une semblable pensée? Comment eût-il pu imaginer que l'étendue, par exemple, fût le sujet de l'intelligence ? Au contraire, le Docteur angélique a eu grand soin de remarquer qu'une propriété, un accident suivant son langage, ne peut être par elle-même le sujet d'une autre propriété[2]. Toutes les facultés ou propriétés n'ont qu'un seul sujet, qui est la substance. Mais il y a entre les facultés une sorte de subordination selon que l'une est nécessaire au développement de l'autre[3]. C'est là même ce qui maintient l'unité et l'harmonie de l'être.

Ainsi l'intelligence ne peut apparaître sans que la sensation lui fournisse les moyens d'atteindre son objet; la sensation à son tour ne peut s'exercer sans que la vie végétative ne maintienne en bon état les organes. Il n'est donc pas étonnant que la vie végétative puisse quelquefois apparaître seule, parce qu'elle est trop incomplète pour mettre les organes en état d'être impressionnés. Quant à l'intelligence, elle suit toujours la sensation, parce que, n'ayant point d'organe à elle propre, elle est toujours prête quand la sensation est prête.

Dans chaque cas l'être fait tout ce qu'il peut; mais il ne peut exercer que les facultés qui rencontrent toutes les conditions nécessaires pour leur développement.

L'âme spirituelle ne peut donc agir seule, parce qu'elle s'appuie sur la sensation et que la sensation suppose un assez grand nombre de conditions préalables. Le corps peut agir seul, parce qu'il rencontre d'abord le milieu dont il a besoin. Pour que l'âme pût agir seule tant que le corps lui est attaché, il faudrait qu'elle existât, dès maintenant, inde-

1. « Una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia » (*Sum. theol.* I, 77, 7).
2. « Accidens per se non potest esse subjectum accidentis » (*Sum. theol.* I, 77, 7).
3. « Inter potentias animæ est multiplex ordo » (*Ibid.*).

pendamment du corps, ce qui est la négation directe de la doctrine si expérimentale de l'École. Il faut donc qu'elle trouve, dans les actions du corps, un antécédent propre à lier à la vie corporelle sa propre vie.

De là la nécessité que nous avons déjà signalée : celle d'associer à toute pensée, même aux plus pures, une image sensible[1]. L'intelligence, tant qu'elle est engagée dans le corps, ne peut rien faire et rien concevoir sans se reporter aux images sensibles élaborées à l'aide du cerveau. Encore que les idées aient été formées et déposées dans le trésor de la mémoire, elle ne peut y revenir, elle ne peut se les rappeler, ni les considérer en acte, sans faire réapparaître lès images dont elle les a extraites [2].

Nous avons déjà donné des exemples de cette nécessité ; elle est expérimentale. Les mathématiciens eux-mêmes la subissent : ils ne sauraient traiter d'une figure étendue, sans se représenter en imagination, ou sur un tableau, les contours de cette figure. Aussi toute maladie qui atteint le cerveau empêche-t-elle le plein exercice de l'intelligence [3]. La mémoire s'en va chez les vieillards ; le délire de la fièvre détruit toute conscience ; moins encore, une simple indisposition de l'estomac rend la réflexion difficile, sinon impossible. D'où vient cela ? Comment une faculté supérieure au corps ne se rit-elle pas de si misérables obstacles ? Comment ne s'élève-t-elle pas au-dessus du corps, ne le laisse-t-elle pas à sa faiblesse, pour planer librement dans les régions qui lui appartiennent ? Eh bien ! non ; cela lui est impossible. Elle est liée et garrottée au corps. C'est une chaîne qu'elle doit porter. Comme un forçat, où va son compagnon de bagne il faut qu'il aille ; de même, si le corps est pa-

1. « Animæ igitur, secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum quæ in corporis organis sunt » (*Sum. theol.* I, 89, I).

2. « Impossibile est intellectum nostrum, secundum præsens vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere actu, nisi convertendo se ad phantasmata » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

3. « Videmus quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, impeditur homo ab intelligendo actu etiam ea quorum scientiam præaccepit » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

ralysé, il faut que l'intelligence s'arrête. Cette chaîne lui a été imposée, nous le savons, pour son bien ; elle n'en est pas moins une chaîne, quelquefois très lourde. Douleur d'entrevoir la vérité et de ne pouvoir arriver à la formuler complètement ; douleur d'apercevoir l'idéal et de ne pouvoir y atteindre ; et, dans une sphère moins relevée, douleur de sentir la pensée prête à s'incarner dans une expression qui fuit ; douleur de ne pouvoir retrouver le fait d'hier qui échappe. L'âge, en multipliant nos expériences, multiplie nos moyens de connaître la nature ; mais, du même coup, il alourdit nos organes et multiplie les causes de défaillance.

Telle est la condition de l'intelligence humaine, et par cette condition elle est parfaitement proportionnée à la nature de son objet [1]. L'homme est fait, dans cette vie, pour connaître les êtres matériels, et entrevoir par leur moyen la puissance et la bonté de leur créateur. Comme l'essence intelligible de ces êtres est réalisée dans des corps, il ne les connaît bien qu'en les atteignant dans leur être et dans leur corps par l'exercice simultané de ses fonctions spirituelles et corporelles. Connu simplement par l'intellect humain, l'objet matériel serait trop imparfaitement connu. Il faut que cet intellect ait un corps, afin de toucher l'objet, de l'embrasser, de le saisir dans ce qu'il a de plus matériel.

Mais aussi, en dehors de la nature matérielle, notre intelligence est toute dépaysée. Tout être purement immatériel lui échappe ; elle n'a pas de prise sur lui. Elle ne le connaît que par quelque analogie avec les natures sensibles [2]. Nous prenons un être corporel pour type, nous en retranchons tout ce qui caractérise la nature corporelle : il reste... quoi ? une idée vague, fugitive, presque toute négative. Voulons-nous nous représenter vivement l'être dont nous esquissons ainsi l'idée ? Nous sommes obligés de revenir sur

1. « Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili..., intellectus autem humani qui est conjunctus corpori proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

2. « Incorporea quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia » (*Sum. theol.* I, 84, 7).

nos pas, de lui prêter dans notre imagination une apparence sensible, de le revêtir de nouveau de ce vêtement matériel que nous savons ne pas lui convenir.

De tels êtres sont pour nous en dehors de toute expérience. Nous savons par le raisonnement qu'il y en a de tels. Nous savons par la même voie qu'ils ont certains caractères, dont nous trouvons en nous et autour de nous les modèles approchés. Nous ne pouvons nous représenter leur nature dans sa vérité complète et adéquate, et encore moins les voir dans leur réalité présente.

Si l'immatériel pur est en dehors de notre atteinte directe, il est un immatériel plus humble que nous devons envisager à part, si nous voulons étendre nos connaissances. Il y a dans les choses matérielles, toute notre étude a concouru à établir ce point, certains côtés intelligibles, caractères réalisés dans la matière, et qui, par eux-mêmes et envisagés à part, n'ont rien de matériel. L'étude à part de ces caractères est indispensable pour la science, même la plus élémentaire. L'objet sensible n'apparaît qu'en bloc à notre premier regard : il faut l'analyser, le décomposer en ses éléments ; nous ne le connaissons bien que lorsque nous avons exactement apprécié la valeur de chaque élément. L'expérience montre à quel point il est dangereux de se risquer sur une donnée dont on n'a pas considéré tous les points de vue. D'ailleurs, cette décomposition de nos connaissances nous permet seule d'en tirer toute l'utilité, de former le raisonnement, qui ne va point sans quelques données abstraites, et, par le raisonnement, d'arriver à Dieu, terme suprême de l'intelligence.

Envisager ces caractères à part et sans image, ce serait accomplir isolément un acte complètement immatériel. Nous avons dit que cela est impossible à l'homme. Il faut donc les associer à une image : mais où la trouver ?

Il est certaines données qui, bien qu'immatérielles par la manière dont l'intelligence les conçoit, sont cependant très voisines de la donnée matérielle. Telles sont, en particulier, les données qui se rapportent à nos diverses sensations. Ainsi nous avons certainement une idée intelligible de la couleur,

nous avons souvent besoin de l'envisager à part de l'objet coloré ; mais l'image d'une couleur peut aussi très facilement s'envisager à part. Il n'y a à cela aucune difficulté. L'idée abstraite de couleur s'appuie tout naturellement sur l'image, bien qu'elle ait d'autres propriétés que l'image. Si je veux raisonner sur la couleur verte, je ne puis le faire qu'en me représentant en imagination un vert dont j'ai trouvé quelque part le modèle. Cela suffit à donner corps à ma pensée.

Mais d'autres données sont très éloignées de tout ce qui est sensible, et ne répondent à aucune image distincte. Nous avons signalé plus haut l'idée d'être, ou d'existence, comme ayant spécialement ce caractère ; nous ajouterons ici les idées d'action, de cause, de temps, de relation, etc. Aucune image ne correspond à ces idées. Cependant ce sont de beaucoup les plus importantes pour le développement de l'intelligence. Sans la possibilité de les manier facilement, la pensée resterait engourdie et à peu près inutile.

Nous ne voulons rien exagérer. Nous ne dirons donc pas que, sans le concours d'une image, ces données seraient absolument non avenues. Elles existeraient implicitement dans l'esprit, comme partie des données concrètes. Nous en aurions un sentiment vague, et qui pourrait avoir une certaine influence sur notre conduite. Il y a, dans la simple observation des faits, une sorte d'analyse rudimentaire par le sentiment de la différence des cas divers. Assurément, l'individu frappé n'a pas besoin d'avoir considéré à part l'idée de cause pour chercher qui l'a frappé. Mais qu'il y a loin de là à l'idée explicite, maniable, de la cause ! Or, sans ces notions explicites, l'homme ne s'élèverait guère au-dessus de la brute et des besoins purement matériels. L'intelligence développée a une valeur exceptionnelle, dans le monde que nous connaissons : elle dépasse de bien loin toutes les forces physiques en puissance. Tant qu'elle ne s'est pas dégagée, tant qu'elle n'a pas conquis sa liberté d'action, elle est comme un diamant brut, dont les passants ne soupçonnent pas la valeur, et qui doit être débarrassé de sa gangue et taillé à facettes pour acquérir tout son prix.

La Providence a résolu cette difficulté par une admirable invention : elle nous a donné le langage. Elle a voulu que, grâce à l'association intime des idées avec certains sons arbitraires, ces sons devinssent pour nous le complément matériel de la pensée pure et remplissent, auprès des notions les plus élevées de notre esprit, le rôle que remplissent les images auprès des notions plus accessibles aux sens.

Jusqu'ici nous n'avions vu d'association qu'entre les données sensibles : ainsi l'œil s'associe les données du tact pour assigner aux objets une distance précise ; il prend, pour ainsi dire, à son compte les renseignements du sens le plus matériel, de manière à ne plus pouvoir regarder l'objet sans lui donner sa place régulière. Ici nous sommes en présence d'une association plus étonnante, celle d'une donnée sensible avec une idée pure ; elle n'en est pas moins étroite. L'esprit humain associe la notion intellectuelle avec le signe, de manière à ce qu'ils ne fassent qu'un, comme l'âme et le corps ne font qu'un. Une fois l'association formée, l'esprit passe immédiatement du signe à la chose signifiée, ou plutôt, il ne prend plus garde au signe, il ne voit en lui que la notion. Comme dans la représentation sensible d'un arbre l'intellect ne voit que l'idée d'arbre, dans le signe arbitraire attaché à l'idée d'être il ne voit que l'être.

Ainsi l'intelligence est armée de pied en cap : elle a un moyen facile de soutenir ses notions les plus élevées ; elle peut les considérer à part, les manier en tous sens, les envisager sous tous leurs aspects. Elle est libre ; elle a un instrument conventionnel qu'elle peut modifier ou développer au gré de ses besoins. On sait par expérience combien les langues sont flexibles, combien facilement elles multiplient leurs formes suivant l'abondance des idées nouvelles, et avec quelle promptitude tout progrès de la pensée et de la civilisation est suivi par un progrès du langage.

Le langage est un précieux instrument de la pensée ; mais il est plus encore. La nature, qui tend toujours aux fins les plus parfaites par les moyens les plus simples, a pourvu du même coup, en nous donnant la parole, à deux nécessités.

Non seulement la parole nous aide à penser, elle nous aide encore à communiquer aux autres notre pensée.

Manifester, répandre sa pensée, c'est un besoin de toute créature intelligente. L'intelligence est essentiellement sociale : elle ne veut pas seulement savoir, elle veut partager avec les autres le plaisir d'avoir connu. Tout bien, dit le Prince de l'Ecole, veut se répandre [1]. Dieu n'est pas exempt de cette loi. Elle explique la création.

S. Thomas constate ce besoin dans les créatures angéliques. Non seulement ces pures intelligences connaissent en rapportant aux choses les similitudes innées qu'elles trouvent en elles-mêmes ; elles communiquent aussi entre elles en rapportant les unes aux autres les notions qu'elles ont acquises [2].

L'homme aussi a le besoin de communiquer avec ses semblables. Notre pensée ne nous semble pas complète tant qu'elle n'est qu'à nous seuls. Quel est le savant, quel est le philosophe qui s'épuiserait à des recherches ou à des méditations incessantes, si jamais il n'en devait rien communiquer ? Les plus timides, les plus défiants, les plus solitaires ont besoin d'en causer parfois avec un ami. Ce n'est pas toujours orgueil ou désir de paraître ; ce n'est pas toujours inquiétude sur la justesse de ses vues et besoin de contrôle : c'est souvent l'épanchement naturel d'une âme qui se sent en confraternité avec les autres âmes, qui pense naïvement que ses peines sont leurs peines, que ses joies sont leurs joies.

Les simples événements journaliers sont une matière inépuisable à un échange de pensées ou de sentiments. Cet échange est-il arrêté, nous nous sentons dans la gène. Quel est le malheur de ces infortunés qui, par une infirmité trop fréquente, sont privés du moyen complet de communiquer

1. « Hoc pertinet ad rationem voluntatis ut bonum quod quis habet aliis communicet. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio » (*Sum. theol.* I, 19, 1).

2. « Ex hoc quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri » (*Sum. theol.* I, 107, 1).

avec les autres hommes ! Voyez la joie qui rayonne sur leur visage, quand, par des méthodes ingénieusement combinées, on a pu arriver à les comprendre et à s'en faire comprendre. C'est tout un monde nouveau qui s'ouvre devant eux, monde dont ils sentent d'autant plus les charmes, qu'ils ont eu plus de peine à le conquérir.

L'homme a donc un besoin immense de manifester sa pensée : mais, pour y parvenir, un signe sensible est indispensable. L'homme ne peut voir l'âme d'un autre homme ; il ne peut se renseigner par lui-même sur ce qui s'y passe. Il ne voit que le corps : il faut donc que la pensée, pour être saisie, s'exprime par un acte du corps. Voilà une autre nécessité de ce signe sensible que nous avons déjà reconnu nécessaire pour la méditation intérieure. Il faut un mot à l'homme pour faire connaître sa pensée aux autres, comme il lui faut un mot pour s'en rendre compte à lui-même. Aussi bien, produire sa pensée aux autres ou la produire à sa propre conscience, ce sont deux actes analogues. La philosophie a pris l'habitude d'appeler « parole » un de ces actes aussi bien que l'autre. On appelle « parole intérieure » l'acte par lequel on formule sa pensée en soi-même ; on appelle « parole extérieure » l'acte par lequel on la formule au dehors.

Ces deux besoins de communiquer sa pensée et de s'en rendre compte à soi-même sont intimement liés et s'appuient l'un l'autre. La satisfaction du premier nous fournit un moyen naturel de satisfaire le second. C'est en entendant parler les autres hommes que nous apprenons à la fois à user de la parole et à développer nos pensées.

Comment apprenons-nous à parler ? Comment parvenons-nous, sans aucune donnée préalable, à comprendre le langage émis autour de nous ? Il y a des gens qui voient des mystères partout, et certains philosophes ont trouvé si étonnante l'aptitude que nous possédons à apprendre par simple audition la langue maternelle, qu'ils ont imaginé une faculté particulière dont l'enfant serait doué à cet effet [2]. Nous pen-

1. « Quando autem mens convertit se ad considerandum actu quod habet in habitu, loquitur aliquis ipsi sibi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur » (*Sum. theol.*, I, 107, 1).

2. V. Gioberti, *Introduction à l'étude de la philosophie*.

sons qu'il ne faut pas plus multiplier les facultés que les êtres ; ne mettons de facultés spéciales que là où elles sont indispensables. Ici les facultés ordinaires suffisent parfaitement.

Avez-vous jamais remarqué la structure de la proposition, cette complexité curieuse et constante de trois éléments : sujet, verbe, attribut? C'est la reproduction exacte des éléments de la pensée elle-même. Toute pensée humaine implique que nous voyons une chose et que cette chose est telle. La correspondance est parfaite entre les éléments du langage et les éléments de la pensée, et cette correspondance, avec le concours du geste et des indices extérieurs, nous amène très promptement à saisir la signification du langage employé par ceux qui nous entourent.

On dit devant moi, dans une langue qui m'est inconnue : « ceci est un oranger ». Si un geste me montre l'objet visé par celui qui parle, ou si quelque autre circonstance me l'indique, je saisis tout d'abord qu'il s'agit de tel arbre qui est là devant moi. J'entends dire ensuite : « ceci est un chêne, ceci est un chien, cet arbre est vert, cette rose est belle, ce cheval est noir, etc. » : ces différents signes sont facilement compris par moi comme désignant divers objets dont les qualités m'apparaissent. Je ne tarde pas à remarquer que les élements de ces phrases varient précisément comme les éléments de mes idées. Le son « oranger » se retrouve toujours en présence d'une certaine plante ; s'agit-il d'une autre plante, c'est un autre son qui apparaît. De même, le mot « vert » se retrouvera toujours en présence d'une certaine couleur, le mot « belle » en présence d'une certaine impression. Reste le mot « est » : ce mot se retrouve toujours dans toutes les propositions ; mais aussi dans mes perceptions se retrouve toujours une même idée, l'existence de la chose. Ainsi les diverses parties de la phrase se moulent exactement sur les divers détails de la pensée ; elle en est comme le décalque. La proposition, dans son mécanisme régulier, correspond trait pour trait à toutes les circonstances de la pensée. Celui qui a saisi cette correspondance a saisi par là même le sens de chaque signe ; il a compris la parole, et il peut en user.

Ainsi l'artiste qui, dans ses voyages, rencontre un bas-relief d'une grande beauté, en prend l'empreinte avec du plâtre humide ; le plâtre en reproduit exactement tous les contours. L'artiste peut ainsi recomposer ailleurs le bas-relief : il peut même, en les moulant à part, en reconstruire séparément les diverses figures. Ainsi la phrase, en se moulant sur l'idée, donne à celui qui l'entend une forme toute prête où sa pensée s'emboîte naturellement ; et il peut même, en désarticulant la phrase, y trouver un signe pour l'appliquer à chaque aspect de sa pensée. Il n'y a là rien de mystérieux, rien qui exige une aptitude particulière.

Dès lors il peut envisager à part toute notion, même cette notion si générale d'être, qui est le fond de toutes nos connaissances. Il saura quel vêtement lui donner, sur quel signe l'appuyer, par quel moyen l'exprimer. Au bout de quelque temps, il sait parler ; il a des mots pour toutes les idées fondamentales ; il est prêt pour la réflexion et, s'il en a le génie, pour la science.

On le voit, ce mécanisme est fort simple, et c'est le cas de dire : un enfant peut en jouer.

L'enfant a-t-il vraiment une facilité particulière pour apprendre à parler ? Nous étonnerons peut-être beaucoup de personnes, mais nous sommes d'un avis absolument contraire. Nous croyons que l'adulte, si l'on fait la part des circonstances, ayant l'intelligence plus développée, apprend mieux et plus vite. Quand un adulte se met à apprendre une langue, le besoin est moins vif pour lui ; il a déjà une langue maternelle. Cette langue est une première enveloppe à laquelle sa pensée est faite et dont il a peine à se débarrasser. Pendant de longues années, il ne pense pas dans la langue nouvellement apprise ; il traduit. D'ailleurs, il est assailli d'une foule de préoccupations. Son esprit est rempli de notions nombreuses : il cherche un mot pour chacune, et sa mémoire ne suffit pas à la charge. Malgré toutes ces difficultés, mettez l'adulte au milieu d'un peuple inconnu ; qu'il soit jeté, par exemple, par la tempête sur une plage habitée par des populations sauvages : au bout d'un mois, il saura déjà de leur langue ce qui suffit à ses besoins.

L'enfant, au contraire, met plusieurs années à apprendre à parler convenablement. Ce n'est guère qu'au bout de deux ou trois ans qu'il arrive à exprimer, par des phrases compréhensibles, ses besoins les plus ordinaires. Ce n'est guère qu'à quatre ou cinq ans qu'il peut s'exprimer librement sur toutes sortes de sujets pratiques ; je ne parle pas du long temps nécessaire pour qu'il arrive à manier convenablement les idées abstraites.

On dit que l'enfance est le temps le plus favorable pour apprendre les langues. Cela est vrai, mais non à raison d'une aptitude particulière. L'enfant, dans les premières années de sa vie, n'a qu'à voir et à écouter. Sa vie intérieure est encore à peu près nulle. Il est, comme on dit, tout yeux et tout oreilles. Toute sa pensée est tournée vers ce qui se passe autour de lui. Il se trouve ainsi dans les dispositions les plus favorables pour remplir la seule fonction intellectuelle qui le préoccupe. Ses besoins d'esprit sont très simples, et il n'est pas gêné, comme l'adulte, par l'absence complète d'équilibre entre l'abondance des pensées intérieures et la pauvreté momentanée des moyens d'expression.

Il est une question plus difficile, et fort discutée dans ce siècle : celle de l'origine du langage. Les philosophes n'ont pas réussi jusqu'ici à s'accorder complètement à ce sujet.

Je n'entends parler ici que de la question théorique. Pour les catholiques, la question de fait ne saurait être douteuse. Dieu ayant révélé au premier homme, dès l'instant de sa création, les vérités fondamentales de la religion, du même coup il lui a révélé le langage. Autrement, comment l'homme eût-il pu comprendre ces vérités ? comment en eût-il reçu la formule ? Ce fut un miracle, dira-t-on. Assurement, cette première révélation fut un miracle ; l'homme, quoi qu'en dise l'incrédulité, est l'enfant du miracle. Destiné à l'ordre surnaturel, il a été, dès le premier moment, sous la conduite d'une providence surnaturelle, qui a toujours pourvu de quelque manière même aux besoins les plus élevés de sa nature, soit que les lois naturelles ne pussent satisfaire à ces besoins qu'après un temps très long, soit que Dieu tînt

à marquer, par ce concours extraordinaire, l'absolue dépendance où nous sommes de lui.

Pour un catholique, il est donc certain qu'en fait Dieu a donné à l'homme la première langue, au moins dans ses éléments essentiels. Mais ce don était-il naturellement indispensable ? l'homme eût-il pu arriver par lui-même à se faire une langue ? Tel est le problème qui préoccupe beaucoup de penseurs, soit chrétiens, soit incroyants.

Il s'est formé, au commencement de ce siècle, par l'influence de M. de Bonald, une école dite traditionaliste. Cette école enseignait que l'homme est par lui-même absolument incapable de se former un langage. Très florissante il y a cinquante ans, l'école traditionaliste a aujourd'hui un mauvais renom. Plusieurs de ses opinions ont été condamnées par le Saint-Siège. L'erreur de ces philosophes consistait moins dans leur opinion sur l'origine du langage que dans les vues dont cette opinion était appuyée. Ils pensaient que l'homme n'a pu inventer le langage, non seulement à cause de l'absence de certaines conditions requises, mais parce que l'objet même du langage lui faisait défaut. Les traditionalistes les plus avancés enseignaient, en effet, que l'homme n'a par lui-même connaissance d'aucune des vérités premières de la raison, qu'il ne les a acquises que par la révélation que Dieu lui en a faite dans la communication du langage, et que le premier homme les a transmises de même, avec le langage, à ses descendants. Ainsi la raison serait, d'elle-même, vide de toute connaissance supérieure, et n'aurait reçu ses premiers principes que par l'enseignement divin manifesté par la parole.

Je ne me charge pas, assurément, d'expliquer comment Dieu eût pu parler à un être qui n'aurait eu aucune idée, ni comment Adam eût pu se faire comprendre de ses descendants, qui n'auraient eu préalablement aucune des notions qu'il exprimait par le langage. La condition première, pour comprendre une langue, est l'existence, dans l'esprit de l'auditeur, de notions correspondantes aux formules qu'il entend exprimer au dehors. Fallait-il donc admettre que Dieu créait la pensée en même temps qu'il énonçait les

paroles ? c'était retomber dans l'innéisme : fallait-il admettre qu'il manifestait quelque chose de lui-même pour donner un sens aux signes ? c'était retomber dans l'ontologisme : deux erreurs que la théorie avait précisément pour but d'éviter. Après tout, le langage, en tant que langage, n'est qu'un signe se rapportant à autre chose : pour comprendre le signe, il faut préalablement connaître de quelque manière la chose signifiée.

L'explication traditionaliste avait, d'ailleurs, le grand défaut d'ébranler profondément l'autorité de la raison humaine. Toute la valeur de nos idées reposait, dans ce système, sur la révélation divine : la raison, ne voyant rien par elle-même, ne pouvait que s'en remettre à l'affirmation imposée du dehors. Mais comment, dans ces conditions, prouver la vérité de la révélation dont on se réclamait? On ne le pouvait que par ces mêmes idées communiquées par révélation. On tombait donc dans un cercle vicieux, ou bien on comptait sur une foi aveugle née d'un sentiment de soumission instinctif. Ce n'était plus une philosophie rationnelle ; c'était un fidéisme, une sorte de scepticisme chrétien. Rome n'a pas voulu de ces amis imprudents. Rome tient beaucoup aux droits de la raison, parce que, en définitive, la raison est la seule base solide sur laquelle on puisse élever l'édifice de la religion catholique. On ne peut être chrétien sans soumettre sa raison à la foi ; mais c'est la raison elle-même qui doit trouver les motifs de se soumettre.

Aujourd'hui, l'école traditionaliste est à peu près abandonnée ; mais, pour la question qui nous occupe, on est peut-être tombé dans l'excès contraire.

Depuis un certain nombre d'années, les travaux des philologues font passer sous nos yeux le tableau fort intéressant des transformations des langues. On voit l'action humaine, consciente ou non, plier peu à peu ces langues à une foule de formes très différentes des formes primitives. Beaucoup de savants s'imaginent que ce que l'homme transforme si facilement, il pourrait aussi l'avoir créé. Cette manière de voir est chaudement appuyée par la cohorte chaque jour plus nombreuse des évolutionistes, trop prompts

à tirer, par voie de développement, toute chose de n'importe quelle autre chose, voire même du néant. Tous ces penseurs s'accordent à soutenir que l'homme, né dans le mutisme et l'ignorance, a forme lui-même son langage à travers une longue suite de siècles, commençant par des expressions à peine articulées, pour arriver à ces magnifiques langues, grecque, latine, sanscrite, française, allemande, etc., dont on admire la logique et la précision, la justesse et la fécondité.

Ces tendances ont un écho chez beaucoup de penseurs chrétiens et de théologiens. Un grand nombre defendent aujourd'hui la possibilité de l'invention humaine du langage, soit qu'ils se laissent impressionner par les arguments des philologues, soit que, par une prudence excessive, ils affectent de prendre le contre-pied d'une école condamnée par le Saint-Siège. Courir à l'extrémité opposée à une erreur n'est pas toujours le plus sûr moyen de rencontrer la vérité. La vérité est souvent, comme la vertu, dans un milieu. Quoi qu'il en soit, beaucoup de philosophes catholiques enseignent aujourd'hui que l'homme, ayant sous la main tous les éléments nécessaires, d'un côté les idées, de l'autre les sons, et, en même temps, une tendance indéniable à manifester sa pensée, est parfaitement à même de se constituer un langage. « L'homme, dit un de nos philosophes catholiques les plus profonds, est en possession, avant le langage, de tous les principes nécessaires au développement de la vie intellectuelle et morale ; il puise dans le monde matériel toutes les idées qu'il étendra au monde immateriel : dans cet état, rien n'empêche qu'il ne soit poussé à parler, ne serait-ce que par le désir inné de connaître la vérite et de déterminer les relations des objets externes [1]. »

Nous acceptons complètement les remarques si justes du R. P. Schiffini, et c'est pourquoi nous repoussons absolument, avec lui, la théorie traditionaliste.

Toutefois, nous nous permettrons une observation.

Quoi qu'on puisse penser de la possibilité de l'invention

1. Schiffini, *Disputationes metaphysicæ. Psychologia*, vol. I, p. 611.

des langues au point de vue de la philosophie générale, il est une chose qu'on ne devrait pas oublier. On fait aujourd'hui de grands efforts pour rétablir la philosophie thomiste ; on peut dire qu'elle est devenue la philosophie officielle de l'Eglise, non imposée sans doute, mais vivement recommandée à tous les penseurs chrétiens. Or la philosophie thomiste oppose des difficultés speciales à l'invention du langage par l'homme, difficultés qui reposent précisément sur les théories que nous avons developpées au debut de cet article.

Sans doute, l'homme n'est pas incapable d'appliquer un mot à la désignation de tel ou tel objet exterieur. Qu'un être qui a le besoin inné de manifester sa pensee ait ajouté le son au geste pour indiquer un objet, cela peut, à la rigueur, se concevoir. Encore fallait-il arriver à l'idee d'employer toujours le même son pour désigner le même objet. Cette résolution s'explique difficilement de la part d'intelligences très rudimentaires.

Mais la véritable difficulté n'est pas là ; la difficulté capitale est de former la proposition. Sans proposition, point de langage ; il n'y a que des cris. La proposition est la base et le caractère essentiel du langage articulé humain. On ne parle vraiment que lorsque l'on sait comprendre et employer la proposition.

Or nous savons que toute proposition comprend trois termes : le sujet, le predicat ou attribut, et un troisième terme qui les lie, et que souvent on appelle la copule, le mot « être ». On peut concevoir qu'on ait attaché un son distinct aux divers sujets qui, dans la nature, sont distincts ; il est plus difficile de comprendre que des populations dans l'enfance soient arrivees à la pensee d'appliquer un son distinct aux prédicats, qui, dans la nature, ne sont presque jamais séparés. Mais d'où a pu venir l'idée du troisième terme, du mot « être » ? Quand j'ai nommé le sujet, et ajouté un son pour désigner tel attribut variable, il semble que tout est dit ; le mot « être » n'ajoute rien au fait de montrer l'objet et de le nommer. Il indique une circonstance absolument inséparable et comprise dans la désignation de l'objet même. Cependant, sans un mot pour indiquer cette circonstance, il n'y a

plus, à proprement parler, de langage, il n'y a que des démonstrations d'objet; toute l'utilité et la fécondité de la parole est annulée.

Dira-t-on que, l'idée d'être étant perçue par une faculté à part, ainsi que nous l'avons expliqué, il n'y a pas de difficulté à comprendre que nous ayons eu la pensée de l'envisager et de la nommer à part? Pardon! c'est ici qu'intervient la loi constatée plus haut, que l'intellect ne peut faire un pas sans s'appuyer sur un signe sensible. Quand nous avons admis la possibilité de nommer le prédicat à part, c'était déjà difficile à concevoir, car il n'existe point à part, mais du moins il y avait l'image, qu'on peut se représenter isolée. L'idée d'être, comme nous l'avons marqué plus haut, n'a point d'image; en fait de signe sensible, elle ne peut s'appuyer que sur le mot. Que faire donc? Avant de concevoir la pensée de la désigner à part, il eût fallu que l'intellect la considérât préalablement à part; mais alors il aurait pensé une fois sans image; il aurait formé un concept immatériel sans aucun signe sensible; il aurait agi à un moment donné comme un pur esprit. C'est une chose qui nous paraît absolument inconciliable avec la théorie thomiste.

La difficulté que nous exposons ici est la même pour toutes les données purement intellectuelles: il est inadmissible qu'aucune ait pu être conçue à part avant d'être nommée à part; et, pour être nommée à part, il fallait qu'elle fût considérée à part.

Remarquez-le bien, nous ne refusons nullement au muet ou à l'homme primitif, comme le faisaient les traditionalistes absolus, une connaissance vraie et complète des notions fondamentales; nous savons qu'ils ont la même intelligence que la nôtre, qu'ils voient par cette intelligence les mêmes choses que nous, et dans ces choses les mêmes vérités et les mêmes principes. Nous jugeons seulement, avec S. Thomas, qu'ils ne peuvent considérer à part et explicitement ces vérités et ces principes sans le secours d'un signe sensible qui leur soit affecté, que sans ce signe, qui ne peut être que la parole, ils sont dans l'impuissance d'atteindre au développement de la pensée que supposerait l'invention du langage.

Ce développement est, en effet, le fruit même du langage. Comme l'a très bien et très finement remarqué M. le docteur Ferrand[1], l'enfant qui entend parler n'apprend pas l'idée, il la possède ; il apprend seulement la relation entre le mot et l'idee. Mais cette relation est précisément ce qui soulève l'idée, ce qui la met en évidence, ce qui permet à l'enfant de porter sur elle une attention spéciale et distincte. L'idée développée du père tend, pour ainsi dire, la main à l'idée encore obscure et enveloppée de l'enfant ; elle l'aide à secouer ses langes. Mais qui a développé l'intelligence du premier parlant ? ou comment aurait-il pu, sans intelligence développée, sans aucun moyen de concevoir à part et explicitement les notions intelligibles, créer un mot distinct pour les exprimer ?

Ce n'est pas plus nier la valeur et la force de l'intelligence de réclamer pour son développement le concours de la parole, que de constater la necessité de l'image et du cerveau pour son exercice. Nous ne pouvons penser sans cerveau, bien que le cerveau ne soit qu'une condition extrinsèque de la pensée ; de même, nous ne pouvons porter explicitement notre reflexion sur les données abstraites sans l'appui d'une parole. Ce sont les conditions dont notre âme doit s'aider dans son existence corporelle, conditions tout externes, qui ne touchent en rien à la valeur intrinsèque de l'idée.

Consultons l'experience, à laquelle on a coutume aujourd'hui d'en référer en toutes choses : elle n'est nullement favorable à l'idée de l'invention humaine du langage. Toute langue parlée est, en fait, une langue apprise ; toute langue créée est la transformation d'une langue plus ancienne. M. l'abbé Rousselot a très bien expliqué que l'homme peut défigurer les sons dans une limite indéfinie, les transposer, en altérer le sens, etc., mais que jamais on ne le voit employe un mot qui ne dérive d'un mot déjà employe, ni lui donner un sens qui ne se rattache de quelque manière à un sens déjà accepté [2]. Nous sommes très loin de nier l'acti-

1. *La parole et le langage*, § 2.
2. *Origine du langage* (Compte rendu du premier Congrès scientifique international des Catholiques).

vité progressive de l'homme, et dans cette étude nous avons fait cent fois appel à cette activité comme à la marque distinctive de l'intelligence humaine ; il y a cependant des pas qu'elle ne peut franchir à elle seule. Ainsi on a coutume de distinguer les peuples en peuples sauvages, comme les Fuégiens, habitants de la Terre-de-feu, peuples barbares, comme nos ancêtres les Gaulois, enfin peuples civilisés, comme les nations grecque et romaine de l'antiquité et les nations européennes de nos jours. Eh bien ! on a vu plus d'une fois une nation tomber d'un degré supérieur à un degré inférieur, par suite de bouleversements physiques ou sociaux ; jamais on n'a vu, historiquement, une population inférieure monter d'elle-même à un degré supérieur. Partout où ce mouvement ascensionnel s'est produit, on a trouvé, quand on a pu remonter aux origines, l'action d'une population plus avancée. Or, assurément, passer de l'état sauvage à l'état civilisé est une chose moins difficile que de passer de l'état brut d'anthropoïde à l'état d'homme parlant.

L'homme qui aurait le premier créé le langage, aurait donc fait une chose que l'on n'a jamais vu faire à aucun homme.

Nous avons sous les yeux comme une expérience continuelle dans la personne des sourds-muets. Il est bien prouvé que la plupart ne parlent pas uniquement parce qu'ils n'ont jamais entendu parler. Leur organe vocal est parfait, si bien qu'aujourd'hui on leur apprend par des voies détournées à s'en servir. Beaucoup ont une intelligence remarquable. Ils vivent au milieu de nous, ils nous voient communiquer entre nous. Jamais cependant on n'en a vu un seul, quelque désir qu'il eût de communiquer avec ses semblables, arriver à inventer un langage organisé. Tout ce que la mimique a de plus ingénieux, ils l'ont employé : jamais ils n'ont pu sortir de l'expression de leurs besoins et de leurs sentiments ; jamais ils n'ont trouvé un moyen de manifester la pensée proprement dite. Il a fallu qu'un homme parlant, animé du génie de la charité, s'entremît pour leur apprendre à combiner des gestes arbitraires exprimant des

idées abstraites. Quelle preuve plus grande peut-on désirer que, quelle que soit l'intelligence naturelle d'un homme, quelques dons heureux qu'il possède, quelques excitations qu'il rencontre autour de lui, il ne peut rien pour se donner le langage ?

Cependant le P. Liberatore a cru pouvoir avancer qu'un homme adulte, en possession de sa pleine intelligence et ayant la faculté de la parole complète, peut reussir à se faire un langage [1]. C'est une proposition que n'appuie ni l'expérience ni la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Il faut quelque chose de plus, et nous sommes étonné que le savant religieux l'ait oublié : il faut que cette faculté de la parole, qui existe en nous en puissance, soit déterminée à un acte precis, c'est-à-dire, dans le cas présent, à l'emploi de tel mot pour telle idée. Aucune faculté, en effet, ne peut passer à l'acte sans une complète determination. Ici cette détermination n'est certainement pas donnée par la nature. L'acte de la parole a donc du être fixé par une circonstance particulière. Selon nous, cette circonstance ne pouvait être que le choix ; et, pour l'humanite encore dans son enfance, le choix était impossible.

Il faut donc recourir à l'auteur de l'humanité, à celui qui lui a servi de premier père en toutes choses. Dieu, qui ne laisse rien d imparfait dans ses œuvres, a dû créer l'homme parlant et intelligent non seulement en puissance, mais en acte. On peut, du reste, entendre en ce sens ce qu'ajoute le vénérable P. Liberatore, qu'une protection particulière de Dieu était à supposer. Il n'y aurait alors qu'une différence d'expression entre notre opinion et celle du vaillant promoteur de la philosophie thomiste.

Cette intervention de Dieu n'a pas été nécessairement une révélation exterieure. Il était inutile que Dieu enseignât d'une manière sensible à l'homme les mots dont il devait se servir. Dieu a pu aussi bien imprimer dans l'âme du premier homme une impulsion secrète qui le portât à appliquer tel mot à telle idée. Aucune chose, dit S. Thomas, ne peut passer

1. *Institutiones philosophiæ*, t. II, p. 400.

d'elle-même de la puissance à l'acte ; en chacun de nous la faculté de la parole passe de la puissance à l'acte sous la direction d'un homme parlant : cette circonstance faisant défaut à l'origine, Dieu a dû tout d'abord donner la faculté complète et déterminée à l'acte.

Cette intervention spéciale doit-elle être qualifiée de surnaturelle ? Nous ne le pensons pas : pas plus que la création de la première plante ou du premier homme, pas plus que la création de chaque âme individuelle. Tous ces actes n'ont, en effet, pour but que l'établissement et la conservation de l'ordre naturel. Il est à croire qu'au commencement des choses, Dieu, en créant la matière inerte, daigna lui communiquer la première impulsion, en troubler l'équilibre mort, pour en tirer les merveilles du monde physique. De même, il nous paraît naturel d'admettre, qu'en créant le premier homme capable de pensée et de parole, Dieu lui a donné sa première pensée et sa première parole, afin de poser un point de départ au développement bien autrement élevé de l'ordre moral.

La philosophie contemporaine répugne, je le sais, à toutes ces interventions divines : elle ne veut voir en chaque chose qu'une dérivation d'un état préexistant, avec la pensée secrète que le premier état ne relève que de lui-même. Je vois la réalité bien étudiée lui donner partout des démentis. Que de faits on ne peut rattacher à leurs antécédents que de la manière la plus arbitraire ! Qui peut, avec vraisemblance, rattacher le règne végétal au règne minéral, le règne animal au règne végétal, ou le règne humain au règne animal ? Partout d'énormes lacunes, qu'une science superficielle n'arrive à combler qu'en méconnaissant ce qu'il y a de plus essentiel dans les faits. Preuve irréfragable que le monde est dépendant par nature, et n'a pu être établi tel qu'il est que par un être infiniment sage qui le produit, le domine, le conduit et le porte à ses fins.

CHAPITRE XV

CONCLUSION

Nous avons essayé de nous rendre compte de la question si délicate des rapports de l'intelligence et de la sensibilité, de la part respective de ces deux facultés dans l'acte fondamental de la perception et de la manière dont se forment en nous les idées supérieures dans leur double origine à la fois sensible et intellectuelle. Cette partie de la philosophie de S. Thomas est un scandale pour certains spiritualistes contemporains. Nous avons voulu tenter de mettre fin à ce scandale.

On a pu voir que S. Thomas n'a nullement abandonné la grande tradition des pères platoniciens. Il est plein de S. Augustin. Il ne renonce à aucune des vues, à aucun des principes de ce grand docteur des premiers siècles de l'Eglise. Mais il les exprime autrement ; il leur donne un autre vêtement ; il les appuie sur des fondements plus solides parce qu'ils sont plus exacts et plus positifs.

On peut résumer toute sa théorie de la connaissance en deux mots : il n'y a rien dans la science humaine qui ne s'appuie sur la sensation, il n'y a rien qui ne soit complété et fécondé par l'intelligence. Les deux facultés de sensibilité et d'intelligence vivent côte à côte, se soutiennent l'une l'autre, se perfectionnent l'une l'autre, sans jamais se substituer l'une à l'autre.

Comme l'objet propre de la connaissance humaine est à la fois intelligible et sensible, il est saisi par les sens et par l'intelligence réunis. Cet objet est intelligible, parce qu'il est l'œuvre de la pensée divine ; il est sensible, parce que l'homme, étant corps au milieu des corps, est exposé à leur action. L'homme est corps pour que son intelligence soit

fortifiée et complétée ; il est intelligence pour que la nature animale soit élevée et transfigurée.

Le sens a une manière de connaître à lui propre, l'intelligence a une manière toute différente. Ils connaissent d'abord les mêmes objets, mais ils n'en connaissent pas les mêmes aspects. Le sens contient dans sa donnée l'aspect que l'intelligence doit connaître ; mais il ne le connaît pas lui-même. Il en fait seulement entrer la ressemblance dans l'âme. Cette ressemblance, l'intelligence s'en empare et devient apte ainsi à connaître le côté intelligible des choses matérielles.

Ainsi l'intelligence, bien que déterminée par le sens, a son objet propre. Le sens n'est pas un compagnon qui va aux informations et rapporte à l'intelligence ce qu'il a vu ; c'est un aide qui, après avoir vu ce qu'il est capable de voir, passe l'instrument au maître, et celui-ci, doué d'une vue supérieure, voit de bien autres merveilles.

C'est ainsi que rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, et que cependant l'intelligence atteint ce que les sens n'atteignent pas.

Ce qu'elle atteint suffit parfaitement pour lui constituer un acte propre, une vie qui est bien à elle, pour fonder les premiers principes et pour en assurer la valeur, pour lui donner enfin une échappée de vue vers les vérités éternelles.

Beaucoup de gens s'imaginent qu'on ne peut puiser dans le fait particulier et contingent une notion nécessaire et universelle. S. Thomas a montré que la chose est possible, pourvu qu'il y ait une faculté apte à saisir la chose en soi, à considérer l'essence en dehors des caractères individuels qui marquent ses réalisations. Toute essence contient en soi la nécessité de ses conditions constitutives, l'intelligence qui la voit peut voir ces conditions et voir qu'elles sont inséparables. Toute essence est apte de soi à des réalisations indéfinies, l'intelligence qui voit l'essence peut donc remarquer cette aptitude. Ainsi une puissance qui peut voir la chose en soi et l'essence est par là même en possession des notions fondamentales de nécessité et d'universalité.

Enfin on parle souvent de la réflexion et du raisonnement,

comme si ces hautes facultés pouvaient s'exercer en dehors de tout concours des sens. S. Thomas a montré que, eu égard à notre mode actuel d'existence, aucune action de l'intelligence ne peut être isolée d'un acte sensible. L'homme est un être corporel en même temps que spirituel, et il ne peut rien faire où il n'y ait quelque chose de corporel. Mais, par une providence merveilleuse, Dieu lui a donné la parole qui permet à la pensée de se sentir appuyée, tout en restant libre. La parole est si peu de chose par elle-même que tout en soutenant l'idée, elle paraît à peine. L'idée seule occupe la scène ; l'idée seule nous conduit, nous élève à des régions inconnues aux sens et l'on s'étonne de voir un son faible et passager formuler des principes immuables.

Ainsi tout le fonctionnement de l'intelligence est explique. Sa grandeur est confirmée, sans qu'il soit nécessaire de recourir à certaines vues hasardées, qui ravissent sans doute les esprits à tournure mystique, mais qui font naître des doutes et des répugnances dans un grand nombre d'autres. Aucun fait n'est sacrifié. On a beaucoup étudié depuis cinquante ans la physiologie de l'homme et on l'a étudiée, il faut bien le dire, dans des dispositions ordinairement peu favorables au spiritualisme. Cependant on ne pourrait citer un fait constaté, une théorie scientifique sérieusement appuyée qui donnât un démenti à la psychologie du docteur angélique. Tout ce que la physiologie enseigne, S. Thomas l'avait pressenti. Il savait aussi bien qu'elle qu'il ne se passe rien dans le corps qui soit étranger au corps, que la vie et la sensation sont des propriétés de la matière vivante en tant que vivante, que l'intelligence n'apparaît au-dessus du corps qu'à l'aide du corps, dépend du fonctionnement des organes du corps, partage les défaillances et les impuissances du corps. Mais il savait aussi qu'elle est une flamme tombée du ciel sur le corps, qui l'éclaire, le transfigure et l'assujétit à ses lois.

Cet état des choses, cette profonde unité du corps et de l'âme, unité d'existence dans la diversité des natures et des fonctions, unité trop méconnue par les spiritualistes modernes et que les physiologistes ne savent rétablir qu'en rédui-

sant tout au corps, est précisément ce qui rend pour l'homme la mort si terrible. S. Thomas n'hésite pas à le dire : de tous les maux temporels, aucun n'est plus grand que la mort[1]. Ah ! si nous avions cette âme indépendante que voulait Platon, qui habite dans le corps comme le pilote sur un navire, si le corps n'était pour elle qu'un instrument extrinsèque, un esquif pour traverser l'océan d'un monde d'épreuve, l'âme tiendrait sans doute peu à ce corps, souvent fort incommode, qui l'engage dans tant de difficultés, qui l'expose à tant de douleurs. Non, la vie dans le corps n'offre pas tant de sécurité pour qu'on y tînt, si le corps n'était qu'un vêtement accidentel. Le jour venu on déposerait volontiers ce vêtement pour revêtir celui de l'immortalité.

Malheureusement l'âme se sent rivée au corps, elle se sent une même chose avec le corps ; la vie du corps est sa propre vie. Le corps est une partie d'elle-même ; sans lui elle ne peut rien. Ne blessez pas ce corps, du même coup vous blessez l'âme. Elle souffre de toutes ses altérations, de toutes ses décompositions. Bien pis, si le corps manque à l'âme, ses moyens d'action lui échappent. Les facultés se troublent. l'imagination s'obscurcit, la parole défaille, et sans parole, l'âme ne peut même pas s'entretenir avec elle-même. C'est comme un glaive qui va trancher jusqu'au plus intime de son essence. Est-ce donc le néant qui va venir ? Le corps en se dissolvant va-t-il faire évanouir à jamais la pensée ? La raison dit non ; mais le sentiment ne conçoit d'autre vie que sa vie et s'y cramponne avec désespoir.

Quand la raison, fortifiée par la foi, sait soumettre le sentiment, il y a là la matière d'un noble et grand sacrifice. Dieu de qui nous tenons tout, a droit à ce que nous lui abandonnions tout notre être. Ce sacrifice absolu, cet hommage sans réserve n'est possible pratiquement qu'à l'homme. L'ange n'a pu immoler à Dieu que son intelligence par la foi et sa volonté par l'obéissance ; il ne pouvait faire le sacrifice de son être. L'homme seul, tout en se survivant, perd toute sa vie naturelle ; il a le sentiment de l'abandon complet. Ce

(1) Inter corporales pœnas potissima est mors (c. g. 4. 52).

sentiment accepté avec une pleine soumission et avec une obéissance amoureuse à la volonté du créateur est le plus parfait des hommages et la plus grande des réparations.

Ainsi, c'est parce qu'il est le moindre des êtres intelligents que l'homme a pu honorer Dieu davantage. C'est pour cela que Dieu a élevé l'homme de préférence à l'ange, pour le faire participant de la nature divine.

Nulle part ces grandeurs et ces petitesses de l'homme, qui s'expliquent les unes par les autres, ne sont mieux marquées que dans la philosophie de S. Thomas. La physiologie ne s'occupant que du corps ignore ces grandeurs. Le spiritualisme contemporain, s'attachant exclusivement à certaines grandeurs, affaiblit les autres. Tous ne voient qu'un côté de l'homme, et méconnaissent la profonde harmonie de sa nature complexe. La philosophie de S. Thomas prend l'homme pour ce qu'il est, corps et âme, faible et puissant, terrestre et animé d'une étincelle céleste. C'est une philosophie vraiment conciliatrice, accordant toutes les tendances et donnant à chacune tout ce qu'elle peut demander.

On a souvent parlé d'éclectisme dans la première partie de ce siècle, mais jamais on n'a fait de véritable éclectisme. Aussi tel qu'on le définissait, il était impraticable. Comment prendre dans chaque système ce qu'il a de bon ? Cela se peut pour quelques détails : dans toute philosophie, il y a quelques bonnes remarques dont on peut faire son profit. Mais comment choisirez-vous dans les grandes lignes des divers systèmes ? Unirez-vous la psychologie d'Aristote, la théodicée de Platon, la morale des stoïciens, empruntant à chaque philosophe la science qu'il a cultivée avec le plus d'éclat ? ou au contraire unirez-vous dans la même science les vues des divers philosophes, par exemple la théorie de l'intelligence de Platon avec la théorie de la sensation d'Aristote ? mais ne voyez-vous pas que chaque théorie d'un philosophe répond à une certaine tendance particulière, que toutes ses spéculations portent la marque de cette tendance et heurtent par là même la tendance opposée ? Comment avec des conceptions essentiellement disparates composer un tout harmonique ?

Le véritable éclectisme, c'est la philosophie de S. Thomas, cette philosophie sage, pleine de bon sens, qui tient compte de toutes les tendances et qui par une conception profonde de la vie trouve le moyen de les satisfaire toutes. Elle concilie toutes les philosophies, non point en rapprochant des théories faites à des points de vue très divers, mais en creusant davantage, jusqu'à ce qu'elle trouve la raison première des faits qui appuient les vues opposées. Par un merveilleux concours de circonstances, où un chrétien doit voir la main de la providence, un saint de génie s'est rencontré, précisément à l'heure où les opinions les plus contraires allaient entrer en conflit. Par la tradition chrétienne et platonicienne des Pères, cet homme était pénétré du spiritualisme le plus élevé ; il devait conserver sur l'intelligence, sur la vérité, sur la supériorité de l'âme, sur ses destinées immortelles, les notions qu'avait propagées la religion du Christ et qu'avait entrevues l'âme si belle et si poétique de Platon. Mais il était assujéti par les nécessités du jour, par l'ascendant presque révolutionnaire qu'avait pris Aristote, à suivre les procédés du philosophe de Stagyre, à s'attacher aux méthodes éminemment pratiques de cet illustre penseur, médecin avant d'être philosophe, esprit sagace et pénétrant, observateur de premier ordre, très curieux des choses de la nature, mais médiocrement soucieux de ce qui dépasse le monde sublunaire. Cet homme a considéré la philosophie d'Aristote, il a saisi la justesse de ses vues, la netteté de son coup d'œil, la profondeur de ses maximes, il a vu qu'il pourrait y trouver place pour toutes les grandes traditions auxquelles elle n'accordait qu'une adhésion assez vague ; il s'est mis à l'œuvre, il a obligé la langue d'Aristote à exprimer des vérités que celui-ci soupçonnait à peine, et ces vérités se sont trouvées y gagner en force et en précision.

N'est-ce pas là de la vraie et haute conciliation ? Aristote devenu chrétien n'a plus rien à envier à Platon, et Platon se réjouit de voir les belles vérités qu'il avait rêvées définies avec fermeté, démontrées avec rigueur, formulées avec une justesse infaillible dans le langage de son prodigieux élève.

Comment une telle philosophie ne nous élèverait-elle pas

au-dessus des subtilités et des sophismes qui énervent la pensée moderne ? Sa plus grande difficulté est dans le langage de S. Thomas, langage auquel nous ne sommes plus habitués. Souvent ses termes nous échappent. Pis que cela, ils nous donnent parfois une idée toute différente de celle que le S. Docteur avait en vue. Il faut donc arriver à lui faire parler notre langue. Il faut non seulement mettre des termes français au lieu des termes latins, mais reproduire ses doctrines dans la manière contemporaine de formuler et de développer sa pensée. Nous avons voulu l'essayer pour notre part, mais nos essais sont trop au-dessous d'une pareille tâche. Au moins donneront-ils peut-être une idée de ce qu'il y aurait à faire ? Qu'il se trouve donc un homme pénétré du système de S. Thomas, le saisissant par son fond le plus intime, le jetant au milieu de ces controverses sans motif, sans but, sans issue possible, qui agitent les penseurs du jour, passant par dessus tous les malentendus, replaçant la vérité sur sa base naturelle et l'illuminant d'une pensée toute française. Celui-là est sûr d'être écouté.

TABLE DES MATIÈRES

Imp. G. Saint-Aubin et Thevenot, Saint-Dizier, (Haute-Marne), 30, Passage Verdeau, Paris.

